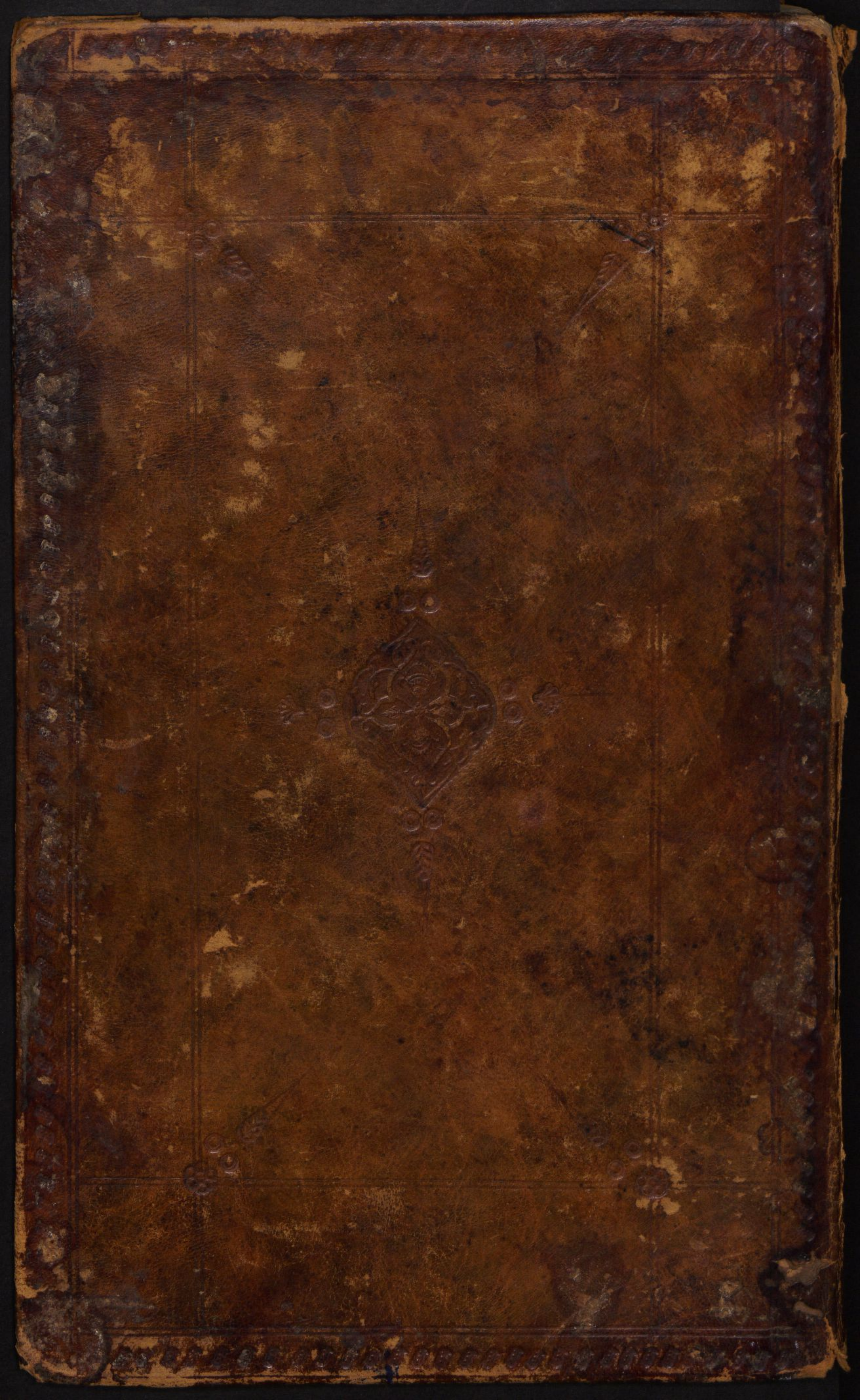
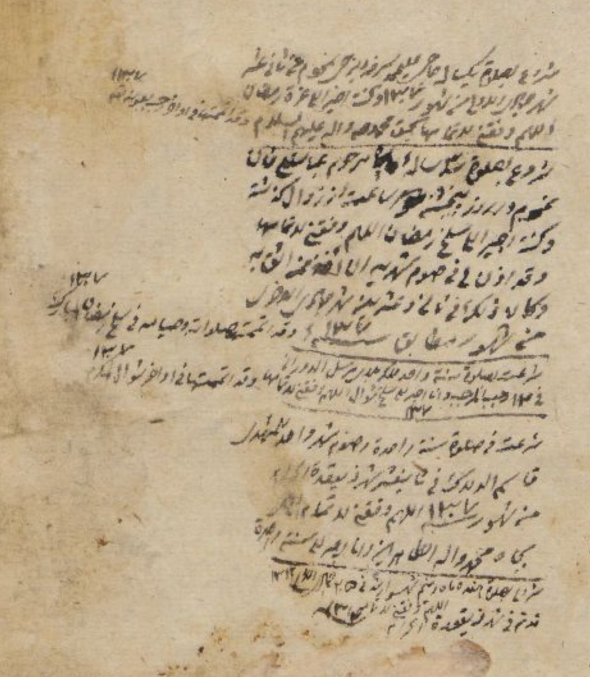



VE RI
TAS





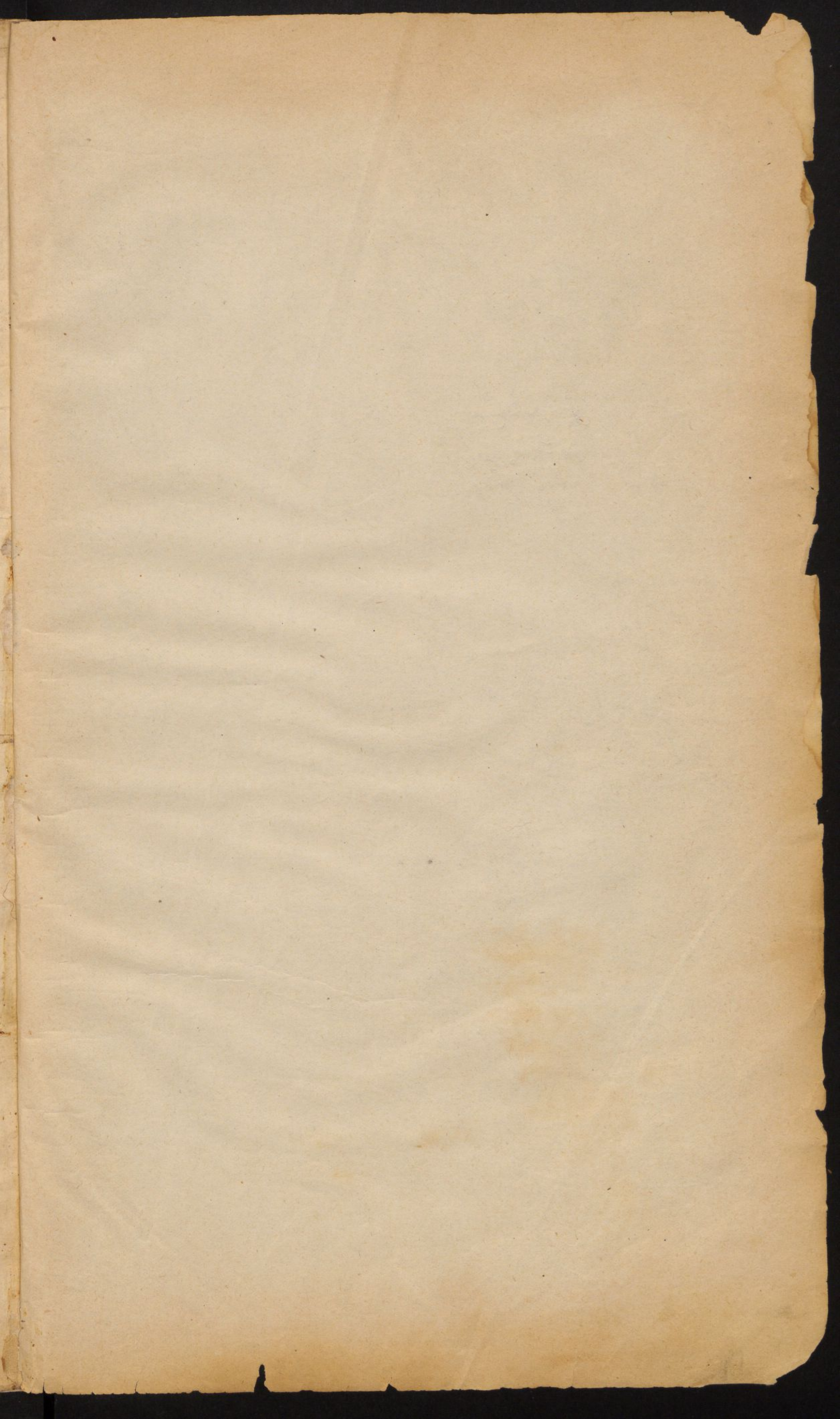
٦٩

شرح تجرید قوشچی

ملک حقیر بحر العلمات الاقعر

محمد باقر الحقیر ١٣٧٥

٢٤-





# هذا شرح تجريد العقائد

للإمام الهمام الفاضل العلام المحقق الطوسي قدس سره القدسي للعالم اللبيب والفاضل الأريب الشهير بالمحقق القوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على الغافلين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدء والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقبه ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقويها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واغزرها يرغب فيه ويفرح عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدء والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على شواهد الملك وغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب ذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والدين **محمد** بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة كالالالي شايقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تداولته ايدى النظار وسابقت فى ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء
وجهوا انظارهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة فى كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذى صنفه العالم الربانى والحبر الصمدانى مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهانى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بذل طاقته وحام حول مقاصده
وتقبل وسعه جال فى ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجهد ارباب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف
الجرجانى تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشى تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
رائقة شائقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق وتتحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها اغنى ات
فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفايسه تحت الحجب مستورة وغرائب استاره
فى خمار الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ودرة لم تركب لانه
كتاب غريب فى صنعة عجيب فى وشيه تضاهى الالغاز لغاية ايجازه ويحاكى الاعجاز فى اظهار المقصود وابرازه لا
ينكشف معناه الا للاوحدى من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعى من الاذكياء وانى بعد ان صرفت فى
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمرى ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهرى فما من كتاب
فى هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من صحيفة مزبورة فى هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسى
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع فى خفاء من الاوهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التى
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها بفكرى القاصر
وخاطرى الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا
ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه
وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتحصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بيمن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله فى العالم باسط مهاد العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف والى لواء الولاية فى الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجد
فى اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بنص ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان
ابو سعيد كوركانى لازالت الافاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب مرحمته اعنة عنايته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مبانى الشرع الشريف مصروفة قد انعقد على الاخلاق
بانكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العليا محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع

ستائره اثاره

امال الاماجد والاماثل **شعر** هو الملك المنصور ایاو دایة سجایاه اقدام وحزم ونائل یلوذ به
الاحرار من کل خطة ویعوی لی عالی بازاه الاماثل فیمناه بحر موجه متلاطم ولقیاه بدر ضوئه متکامل
فما الشمس ان قیست به مستنیرة ولا الصبح وضاح ولا البدر کامل من تجلی بحبته فهو فی ظلّ من الامال منفوق
ومن تجلی بمودته فهو فی ظلّ من النعیم المقیم ممدود بیان اعدائه مؤسس علی شفا جرف هار وعمران اولیائه
مرصص فی جنات تجری من تحتها الانهار فالحمد لله الذی فضله علی السلاطین تفضیلا واتاه ما کان من
الفضائل جملة وتفصیلا وشرفه باکرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع
جعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد
الامال ومعاقد الاقبال ومعادن الیمن والکرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفیقا علی تربیة العلماء وتقویة
الفضلاء واجعل ما یتواصل الی ذوی العلم من نعمه مشکورا وما یتواتر الی اهل الفضل من کرمه مبرورا من قال
امین ابقی الله مهجته فان هذا دعاء یشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود علی نعمائه والصلوة علی سید
انبیائه وعلی اکرم احبائه ای علی آله واصحابه الذین هم موصوفون بزیادة الکرم علی من عداهم من محبوبیه فاسم التفضیل
التفضیل ههنا بمعنی الزیادة علی من اضیف الیه حتی لا یجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ویحتمل بناء علی مذهبه
ان یرید به علیا علیه السلام وان لا یکون المکتوب بصورة علی هو جارا بل اسما مجرورا معطوفا علی سید انبیائه
ویؤیده ما یوجد فی بعض النسخ من التصریح باسم النبی صلعم فانی مجیب الی ما سئلت من تحریر مسائل الکلام و
ترتیبها علی ابلغ النظام مشیرا الی غرر فرائد الاعتقاد ونکت مسائل الاجتهاد مما قاد فی الدلیل الیه وقوی
علیه والله اسئل العصمة والسداد وان یجعله ذخرا لیوم المعاد وسمیته بتجرید العقائد ورتبته علی ستة مقاصد لما
کان المقصد الاعلی والمطلب الاقصی فی علم الکلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا یستقل باثباتها
العقل بل یحتاج فیها الی السماع من المعلم والمعلم فی المعارف الالهیة هو النبی بالاتفاق والامام ایضا عند بعضهم
وما یستقل باثباته العقل انما یستنبط من البحث عن احوال الممکن المنقسم الی الجوهر والعرض اما بامور عامة
او غیرها الاجرم رتب المصنف کتابه علی ستة مقاصد الاول فی الامور العامة الثانی فی الجوهر والعرض الثالث فی
اثبات الصانع وصفاته الرابع فی النبوة الخامس فی الامامة السادس فی المعاد ووجه الترتیب ظاهر

## المقصد الاول

فی الامور العامة ای ما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر
والعرض لما اورد کلا مما یختص بواحد منها فی باب احتاج الی باب لمعرفة الاحوال المشترکة اما بین الثلثة کالوجود
والعلیة او بین الاثنین کالمهیة والمعلولیة فالبحث عن العدم لکونه فی مقابلة الوجود وعن الامتناع لکونه من احوال
العدم وعن الوجوب والقدم لکونهما من احوال الوجود ولذلک اوردهما فی مبحث الوجود والعدم وفیه فصول ثلثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء فی الوجود والعدم وما یتعلق بهما والمهیة ولواحقها والعلیة والمعلولیة

## الفصل الاول

فی الوجود والعدم وتحدیدهما بالثابت العین والمنفی العین او الذی یمکن ان یخبر عنه ونقیضه ای الذی
لا یمکن ان یخبر عنه او بغیر ذلک مثل قولهم الموجود هو الذی یکون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا یکون فاعلا ولا
منفعلا یشتمل علی دور ظاهر اما اشتمال التحدید الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وکذا النفی للعدم واما الثانی

فقال

فلان الامكان قد اخذ في كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثاني
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له ومما يرد من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لو تم لا انه ان
معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و
تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعلم ان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود
اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما
يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديد
به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق
اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام بعينه في الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز
تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فان اجيب
بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لعدم العلم بمفهوم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ليتحقق ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه
اخر فان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك وبرهان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

قوله مثلا اذا سئل اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو
لم يصح ذكر
الكاتب في الجواب
اصلا اذ الكاتب ليس عرضا يقاس
الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرض
في جواب ما هو كيف والمقول في جواب
ما هو منحصر في حده وفي نوعه وجنسه وجه الايراد ليس بشيء
اذ هو مع كونه مناقشة في المثال يندفع بان القوم
حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب
هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى
ما هو لطلب شرح الاسم
والى ما هو لطلب
الماهية بحقيقته
ومطلب هل
الى البسيطة
والمركبة وحكموا
بان مطلب ما الا
سمية متقدم على
جميع المطالب مطلبين
بانا ما لم نعرف شرح
قول القائل ومفهومه
مطلوب موجود لم يمكننا
ان نحكم عليه بالنفي والاثبات
فيجب ان يكون هذا الجواب
الشارح للاسم قبل مطلب
هل فما لم نعرف ان الشيء موجود
ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته
اذ لا يكون المعدوم ذات حقيقية
فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
من التعريف ايضا لم يصح هذا الحكم
لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب
الهلية البسيطة الى اخر المطالب وهذا ظاهر
وممن صرح به الشيخ عمر بن الخيام في رسالة
في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما
هو السؤال عن حقيقة الشيء ماهيته فيكون
الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم
وبيانا له ولا يكون هذا المطلب حاصرا للجواب
المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون
الجواب الى المجيب يأتي بما يراه مناسبا لذلك
الشيء او معرفا له فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما
في الجملة على ما صرح به هو وغيره غاية ما في الباب ان
يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار على ما صرح
به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافات
بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو
في الامور الثلاثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل
والله الموفق ما اجلال ذو ٥٦

لايحمل عليه كما لايخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر
اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ و
ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح
فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة
فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود
بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف
كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف
عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد
ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم
بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ثم بل نمنع كونه متصورا
ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا
او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على
تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و
الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط
والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات
فذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لم
ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب تلك الوجود لانا نقول على هذا يكون
الزايد جزء له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف
على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فغايته
ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا
التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا
بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم
ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل
ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه

بديهي

ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت لعدم تمام الكلام
الاتيه ولبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوتها لا يستلزم
بداهة اصلا كما في ساير المفهومات البسيطة
لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا
منتزعا سواء ضم اليه البسائط
اولا ملا جلال

قوله وليست
ذلك المنتزع
الخ قلنا هذا
لا يدل على حصول
كنهه لجواز ان يكون
ذلك الامر حاصلا
في الاذهان بامر
يساويه لا بكنهه فلابد
لنفي ذلك من دليل

قوله وتلك الاجزاء
معروضاته كون تلك الا
جزاء معروضات الوجود
بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فذكره
استظهارا لان غاية الامر على
هذا التقدير ان يكون الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك
الاجزاء معروضات له فيكون التركيب
في معروضه وان لم يكن ذلك الامر
الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء
معروضات له فاما ان يكون ذلك الامر
معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو
في غرابة هذا الشق في الفساد وكذا اذا
كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين
لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون
هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه ولا عارضه
بل في امر اجنبي عنه فيكون اخلف
المحشي ملا جلال

بل بديهي قم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردتم انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه
واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردتم انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه
نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار
انها ليست بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و
ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل
واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها
يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا تم بل
يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف
بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بها تفصيلا لا يقال
تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة
الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا اكتسابية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد
يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية
حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال قلما ينسى وتردد الذهن حال الجزم
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود
علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل
هو من المعقولات الثانية كما سيتبين الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي
بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل
له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور
يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و
يساق الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

قوله والجواب ان التردد اقول قلت ظاهر ان التردد لا يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد وح فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم اذ كان الوجود موجودا في الواقع وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق

جلال

قوله ويمكن ان يجعل قلت ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي

جلال

قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود وهو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي

هو ما الوجود النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا

بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدم الخاص في معنى قولنا

ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده

الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده

الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة

الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم

الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا

بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا

واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انه لو

على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم

العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم

واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل

المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى

وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير

لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب ولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود

المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق

بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض

والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده

اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير بدل لتم

ملفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي

هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في

امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين جميع

فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني

ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم

مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود باعتبار

المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد

من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود

مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها

وان

ولا جزئها و الا اى وان لم يغاير لكان ماهيتها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو
مفهوم واحد او جزئها وح لم ينحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم و
لا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ المفروض انه جزء للموجودات باسرها و تمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء
اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا و الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد
فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكف
تعقل كنه شىء تعقل اجزائه الاولية و شرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس عينا فى جميع المهيات وكذا ليس جزء فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا فى الجميع لاحتمال ان
يكون زائدا فى البعض و نفسا فى البعض او جزء واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض و العينية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى
العروض فينبغى ان يكون فى الجميع كذلك وان اقتضى العينية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل
المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يق ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا فى الجميع وهو عين المط لان ما قيل المط هو زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه الوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى
الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك لذا الدليل بعينه جار هنا بل
لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع و اما ان اختلف و لا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم
يقم برهان على امتناع الاختلاف فى المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف المهية او
الذاتى فى الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مط مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت
بل الحق انه عرضى لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف
بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية وصرح به هناك واثبات ان فى الموجود امرا
وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائدة على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لانه سيجىء ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة و به يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته
لانا نقول قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد
على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على المهية كما ينكر

بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع الملازمة اعنى وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضى الدخول او العروض
او النفسية بالنسبة الى البعض دون البعض فلا
نعرف اصلا فتامل تعرف هذا ولكن يرد عليه
انه لو كان الوجود مقتضيا بذاته
للاحوال الثلاثة كان لكل
وجود حصة من حصصه
مقتضيا لتلك
الاحوال فيكون وجود الواجب اى الحصة المعينة مثلا عارضا

2 عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم
باحدهما سواد اشد و بالاخر سواد اضعف فنقول ان كان
التفاوت بين السوادين فى نفس ماهية السواد او اجزائها
لزم التشكيك فى المهية او الذاتى وان كان فى امر اخر عارض لها
لم يكن التفاوت بين الشيئين فى السوادين فيما نعرضه وهو
خلاف المفروض هذا انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا
وايضا السوادان اما ان يتحدا فى نفس الماهية او يختلفا فيها
وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم
والتفاوت فى عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثانى لا يعقل
كون احدهما اشد من الاخر ضرورة ان الماهيات المتباينة
لا يقاس بعضها الى البعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون

هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث وبينه بان البديهة السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن
المعدومات وتسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية هستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها توصف
بها وتحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا
فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في
الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا
يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايض انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن
الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايض ذاتيا لها لان بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا
الاستدلال صحيح ولكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في
الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا
فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايض زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها
اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به
عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته
للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما
تتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على المهية
على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها و
الجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا
كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايض اذا لم يكف في تعقل كنه شيء
تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايض في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي
لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و
تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح
لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد

السود ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السود ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لهما وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكون الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان
نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية
الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي تم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود
موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص من الوجود المطلق قائم بنفسه مباين لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة منه يكونان زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه ثم ان الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية واخر هو الوجود قائم به قيام البياض بالجسم كما يدل عليه تصحيحهم انه
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ان يكون المهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من
حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها او لا جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعروض
ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض محال لانه يلزم ان تكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
المهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو المهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة

فالتوقف على نفسه اللازم في هذا الشق ان بقي تحصيل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب استحالة تحصيل الحاصل من غير ذلك التحصيل انما هو لا تحصيل مرة اخرى لا حاصل

فزيادته عليها وقيامه بها فى التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر فى الخارج بمعنى اتصاف الآخر به فى الخارج وان لم
يقتض وجود ذلك الشيء فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضى وجود ذلك
الآخر فى الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ فرعية هنا فهذا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من
حيث هى وهذه الحيثية انما تثبت لها فى العقل فاللازم زيادته على المهية فى التصور لا فى الوجود العينى اقول فيه نظر لان
المهية من حيث هى موجودة فى الخارج فيجوز ان يثبت لها امر فى الخارج ولا يقدح فى ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت
لها فى العقل كما ان الجزئى موجود فى الخارج ويعرض له فى الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما
تثبت له فى العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا
خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو و
هذه الحيثية انما تثبت له فى العقل وهو ينقسم الى الذهنى والخارجى لا شبهة فى ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها
احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضائة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع فى ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الآثار والاحكام سواء
كان ذلك الوجود الآخر فى قوتنا المدركة او فى غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد
هذا فنقول الوجود الذهنى متحقق والا بطلت الحقيقية اى لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهى التى يحكم فيها على ما يصدق
عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه
لو لم يكن الوجود الذهنى لانحصر الوجود فى الخارجى فالاحكام الايجابية الصادقة فى القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود فى
الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملى بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر فى نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذى ذكرناه معتبرة
عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التى لا وجود لموضوعها فى الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم
عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى
الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم فى الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء
كان ذلك الفرد موجودا فى الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما
صدق عليه فى نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة فى الخارج فى احد الازمنة بل يتناولها وبينا
ما عداها مما لم يوجد فى شيء من الازمنة اصلا من الافراد التى يصدق المثلث عليها فى حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
فى الخارج بط لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة بط او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة فى
الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع فى الحقيقة الى ما استدلوا
به فى المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له فى الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

ثابتا فی الجملة واذ لیس فی الخارج فهو فی الذهن وارادوا بالثبوتیة ما لیس السلب داخلا فی مفهومه واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسیطة فلا یقتضی وجود موضوعها كملزومها وسیرد علیك فی بحث ثبوت المعدوم زیادة كلام فی هذا المقام وقد یستدل علی الوجود الذهنی بانا نتعقل امورا لا وجود لها فی الخارج ولا بد فی فهم الشیء وتعقله وتمیزه عند العقل من تعلق بین العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشیء فی العقل او عن اضافة مخصوصة بین العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بین العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فی الجملة واذ لیس فی الخارج ففی الذهن والموجود فی الذهن انما هو الصورة المخالفة فی كثیر من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرین بانه لو كان للاشیا وجود فی الذهن لزم ان یكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فیه وكذا مستقیما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فیه الی غیر ذلك من الصفات المتضادة المنتفیة عنه لان وجود هذه الاشیا فی المحل یوجب اتصاف المحل بها وایضا حصول حقیقة الجبل والسما مع عظمهما فی ذهننا لا یعقل وتقریر الجواب ان حصول عین هذه الاشیاء فی المحل یوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فیه فلا یوجب والموجود فی الذهن انما هو صور هذه الاشیا واشباحها لا انفسها فلا یجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا یساوی ما له الصور والاشباح فی اللوازم بل یخالفه فی كثیر منها واورد علیه ان الصورة الحاصلة من الحرارة فی الذهن اما ان تكون ماهیة الحرارة او لا فعلی الثانی لا وجود للحرارة فی الذهن بل یكون ما فی الذهن امرا مخالفا فی الماهیة للحرارة فلا یصح ان للاشیاء وجودین خارجیا وذهنیا اذ لا یبقی لا معنی لوجود الشیء فی الذهن الا وجود صورة فیه وان كانت مخالفة له فی الحقیقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل علی وجود الاشیا انفسها فی الذهن لان الحكم علی المثلث بما ذكر یقتضی ثبوته فیه لا ثبوت امر یخالفه فی الحقیقة فیه وعلی الاول یلزم ان یكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنی للحار والبارد الا ما فیه ماهیة الحرارة وماهیة البرودة واجیب بان الموجود فی الذهن ماهیة الحرارة والبرودة وكذا ماهیة الجبل والسما لكنها موجودة بوجود ظلی وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العینی وكذا تضادها مع البرودة انما هو فی الوجود العینی دون الظلی وبالجملة فالصور الذهنیة كلیة كانت كصور المعقولات او جزئیة كصور المحسوسات مخالفة للخارجیة فی اللوازم المستندة الی خصوصیة احد الوجودین وان كانت مشاركة لها فی لوازم الماهیة من حیث هی هی وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارج لان منشاء الوجود الخارجی فعین الحرارة یمتنع حصولها فی الذهن وتضاد عین البرودة وعین الجبل یمتنع حصولها فی الذهن فلم قلتم ان الذهنی كذلك اقول فیه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعی الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فی الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا یقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهیات كالزوجیة والفردیة مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان یقول لو حصلت الزوجیة والفردیة فی الذهن لزم ان یكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنی للزوج والفرد الا ما حصل فیه الزوجیة والفردیة وكذا لو حصل الامتناع فی الذهن لزم ان یكون الذهن ممتنعا اذ لا معنی للممتنع الا ما حصل فیه الامتناع لم یمكن التفصی عنه بهذا الجواب اذ لا یتیسر ان یقال كون محل الزوجیة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العینی وكذا تضادها مع الفردیة انما هو فی الوجود العینی دون الظلی

والا فی الذهن وانما اوجبنا ان یكون الموضوع فی القضایا
الایجابیة
المعدوم موجودا
لا لان نفس قولنا غیر
عادل یقتضی ذلك ولكن لان
الایجاب یقتضی ذلك سواء كان الخبر
غیر عادل یقع علی الموجود والمعدوم او لا یقع
الا علی الموجود فقد بین ان الربط الثبوتی یقتضی ثبوت
الموضوع له وان لا مدخل لخصوصیة المحمول فی ذلك

القضیة اصلا فیجب ان لا یصدق بناء علی ما ذكرت
من اقتضائها
وجود الموضوع وح ینتقض
كثیر من قواعدهم لكون نقیضی المتساویین
متساویان وانعكاس الموجبة الكلیة كنفسها
فی عكس النقیض كما هو مذهب القدماء وهو الذی
عداهم علی اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا
تستدعی وجود الموضوع قلت القضیة
كورة یصدق حقیقیة علی ما ذكره
فی المجهول المطلق
كلما لو
وجد كان لاشیا فهو بحیث لو وجد لكان لا ممكنا وذلك

ذهنیان لكن احدهما لا یكون منشا للاثار و
الاخری بحذو حذو منها رجی فی ترتب الاثار كما قرره صاحب
الجواب قدس سره فی العلم فاطلق الوجود
رجی ههنا واراد به ما یتناول ما بحذو حذوه
فی ترتب الاثار فلا یبقی علی مقصوده
ما ذكره من لوازم الماهیة
فافهم

اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم المهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشئ فى المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعنى الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هى حاصلة فى الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وجوهر وكلى اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى
الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه
ومثاله بالذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصى الموجود فى الخارج
فهو ايضا جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى
الذهن فيشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل فى الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية فى العين بل الحصول ذهب طائفة الى
ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضى حصول المهية فى الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان
وجود المهية عبارة عن حصولها فى الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة
المهية فى الوجود على طريقة الحركة فى الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة فى الكيفيات لكن
حركة الشئ فى حال من الاحوال انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له فى كل ان
يفرض فيه فرد من تلك الحالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك فى الاين لا بد له فى كل ان من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك فى الكيف لا بد له فى كل ان من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا
القياس حال المتحرك فى الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور
تبدل تلك الاحوال على شئ واحد بعينه فيكون متحركا فى تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التى يتحرك
فيها فانما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه او نقول فيه بحث لان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد
الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتقص من المهية وجود فانه تحقق فى ذلك الان بعينه وجود اخر

اشدّ من الاوّل وانه يد منه لا بدّ لابطاله من دليل وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى ما صحّحوها ببرهان
بل اكتفوا فيها بمجرّد استقراء غير تامّ قالوا اذا تاملنا فى كلّ ما يق له خير وجدنا ما هو خير بالذات عمّا يق له خير بالعرض
وتاملنا كك فى كلّ ما يق له شرّ وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشرّ بالذات هو العدم كالقتل فانّا اذا
تاملنا فيه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرّا من حيث انّ القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث انّ
الالة كانت قاطعة ولا من حيث انّ العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص و
هو قيد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأ والى انها ضرورية وانّ ما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربّما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وانّ تلك الامثلة توقع بها ظنّا
على انه قد توضع فى تلك الامثلة وقيل انهم يقولون انّ مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول لانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يق ما هو شرّ بذاته فى هذه الامور خفى الوجود وما
تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرّا بالعرض لا بالذات ولا بدّ لنفى هذا الاحتمال من دليل والاضدّ له ولا
مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين فى الاقسام الثلثة التضادّ والتماثل والتخالف
فاذا تبيّن انّ الوجود لا تضادّ له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعنى التخالف واستدلّ على نفى
التضادّ بوجوه الاوّل انّ الضدّ موجود معاقب لموجود اخر فى الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل
بعينه يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان فى جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه انّ
المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع فى عبارة المتن صحيحا والثانى انّ الوجود
لا يتعلق بالموضوع لانّ محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليه انّ المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدّان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محلّ واحد نعم يمكن الاستدلال بانّ مرادهم بالمعنى هو
العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر فى التحيّز والوجود ليس بموجود والثالث انّ الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضدّ لا يعرض للضدّ الاخر ويرد عليه انّ هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت انّ الضدين لا يعرضان لشئ
واحد واستدلّ على نفى التماثل بانّ المثل يق لذات تشارك غيره فى تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما
يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا
شئ منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافى هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فى الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد فى اتحاد مفهومى الوجود والشيئية
بل ربّما يدّعى نفيه اذ يق وجود المهية من الفاعل ولا يق شيئيتها من الفاعل ويق هى واجبة الوجود وممكنته ولا يق
هى واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى انّ المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى انّ المهية
يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على انّ الممتنع ويخصه المعتزلة
باسم المنفى ليس بشئ فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعمّ من الوجود والعكس اعمّ من النفى ولعلهم انما وقعوا

فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود فى الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء فى ان ثبوت المهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى
قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهنى اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا الدلتا
على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهنى وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
جتماع النقيضين وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اى
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب فى المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
البارى فى الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما
فى العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راى المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى
وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما فى العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى
المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اى على وفقها فى السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلوبا للحكم الذى يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول له بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير المذكور فى القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما فى تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادى العالية فلا شك فى استحالته فتامل ملا جلال

قوله للنسبة الخارجية الخ المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة ملا جلال

قوله مع انه لم يتصور اقول له ان يمنع ذلك ويقول بل يتصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التى لا يخفى على من ذاق الحكمة ملا جلال

قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التى لا يخفى شيئا عنها على من خاض فى تيار الحكمة ملا جلال

تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه
ينتفى آعن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثانى للثبوت الاول فبحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن
الجواب بان هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعى فى كل من تلك الثبوتات
انه ثابت فى نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة فى العالم وذلك الحكم
بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضى تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل فى
الامور المتحققة فى خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل بين هان التطبيق الذى هو العمدة فى اثبات
الصانع نعم لا يتم برهان التطبيق تماما دلالة على امتناع التسلسل فى الموجودات دون الثابتات فلا يقوم
حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الموجود والثبوت لا يؤثر فى اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة فى الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون فى الاعيان
ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضى ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا حقيقيا
اعنى ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضى ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهنى وكيف يتحقق الشيئية بدونه اى بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء
الاتصاف يعنى ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما فى نفس الذات وهى ازلية والازلية تنافى المقدورية او
فى الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او فى الاتصاف وهو منتف
في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
ان انتفاء الاتصاف فى الخارج يقتضى ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده فى الخارج ولا يقتضى عدم تاثيرها
بان تجعل المهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة فى اتصاف المهية بالوجود بمعنى انها تجعلها
متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا فى الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله
متصفا بالصبغ فى الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا فى الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين
المهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل
المهية متصفة بالوجود فى الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة
بالوجود الخارجى اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة
اما فى الذات او فى الوجود او فى الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة فى العدم
مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثانى فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان
الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفى ان يقال لو كان المعدوم

---

١٢ ذلك حكم الى قوله على تقدير عدم قوة مدركة قد مر الجواب عنه وان قيل
بلزوم
التسلسل فى الصور
الذهنية فله ان يقول انها حاصلة
فى بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ملا جلال

قوله ولا مخلص الا بالتشبث اقول وح يشكل اثبات الوجود
الذهنى مع انا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدء المحمول فى المشتقات
باحد الوجوه سواء كان لقيامه به او لكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف
[illegible]
فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى ملا جلال

فان قلت هذا الاشكال مشترك اللزوم بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير فى الذات ولا وجود الاتصاف عند غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص [illegible]

[illegible]

كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة فى الجواب الى ان يقولوا ان
الممتنع نفى محض بمعنى انه لا ثبوت له فى نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره و
انت تعلم ما فيه فان دليلهم يقتضى كون ما هو ثابت لغيره ثابتا فى نفسه فتامل ملا جلال
[illegible]
ان لا يكون التاثير فى نفس الاتصاف بالوجود بل فى حيثية اخرى فيكون
الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى
تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس فى الخارج والا
لكانت متاخرة عن الوجود فيكون فى
الذهن لا محالة ملا جلال
رحمه الله تعالى
الفقير

[illegible]

ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا تعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدلال
بان يجعل قوله وانحصار للوجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي نحو كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو ودون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولنا استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع امتناع ثبوتها ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن وما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا
لكان له وجود زايد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما
والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا ترد عليه القسمة الى الموجود
والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم
للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم انا عرضنا على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود
واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب
ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان
تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء
الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة
لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء
الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات
سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن
القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه قوله
وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو
الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا
الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

قوله انا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود اه اقول
لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما عرفت
الشارح فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا فلا

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشي عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او
موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا الفرق يظهر
فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات
سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا تاخذها معدولة المحمول حتى تكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين
المتغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات تصدق على انفسها فتصدق
القضية الموجبة القايلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا تصدق على انفسها فتصدق السالبة القايلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قولك لا يتصف الشي بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه هو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشي فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق ان الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز
به عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض و
ذلك كاف ام ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة ومنه

بجم

قوله
قلنا اذا يمتنع
اتصاف الشي بنقيضه هو
هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب امثال
فيدخل ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا تصدق على
انفسها واذا لم تصدق على انفسها صدق نقايضها
عليه مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان
الممتنع
اتصاف الشي
بالنقيضين لا اتصاف
الشي بنقيضه فتامل
ملا جلال قوله فان
كل صفة اقول ما ذكره من اتصاف
الشي بما يصدق بنقيضه اشتقاقا
والاظهر منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولو لزم من الاتصاف بما يصدق
بالنقيض الاتصاف بالنقيض لزم
كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من
اتصاف الشي بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى
المصدر محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظ
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي
استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف
فيلزم على تقدير دعواه ايضا ان يكون
الوجود لا موجودا ولا
معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فتدبر ولا تخبط
ملا جلال

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف عنه بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة جميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين بل صفتان قائمتان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احديهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بان نقول انه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد عليه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو سقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزم فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوز وا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم الحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفهما

في غاية
الشناعة فما لهم ان
يلتزموا تلك المكابرة فان قيل
على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم
لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت
على ما قررتم لايق المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات
لئلا يلزم كون العارض غير
عارض بتمامه
فانا نقول المراد
بالذات ههنا ما
سيتعقد بالمفهومية
على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره سيذكر فيه
السواد كما صرح به الشارح
الاصفهاني فلعلهم تخيلوا
ان الحال لكونها عارية من صفتي
الوجود والعدم يصلح ان يصير
المركب منها متصفا باحد الوصفين
كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي
تمنع التركيب وامتدادها بخلاف المعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود
الحال منه بسبب انه يمد الجزء الى الكل
كما ان الاجزاء الشفافة قد تصير بالتركيب ابيض
كالثلج مثلا ولا يجوز ان تصير الاسود جزء للابيض
والشفاف وكالجواهر الفردة الخالية عن المقدار الكبير
والصغير تصير جزء الصغير والكبير والمقدر بمقدار معين
لا تصير جزء للاصغر ولا للمخالف المعين ذلك من تخيلات
الاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الى
الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام
مذهبهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة
في القول بتركب الحال من المعدوم
بحسب الثبوت كما
في
تركب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس من كلام الشارح على ان

بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية بالفعل مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة متعارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والنظام ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة فات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر هذه الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحها وعلى القول بالحال من قسمه الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وعنى ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقي من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقيد بوجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

ح: مع فرض عروض التقابل بينهما ... الشيء مع فرض المطلق ... تقابل غير اعتبار الاجتماع ... فلان ذلك العدم المطلق ... مح

لا ينافيه بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يتصفان معا ما ذكره بتغيّنهم لكان لفظة معا لغوا محضا

و قد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع

كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل التسلب والايجاب واما

التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالتسلب و

الايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصير ان هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات

قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعمّ من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع في

العدم والملكة معه متخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى في ذلك الوقت اعنى

وقت اتصافه بالامر العدمى فهما العدم والملكة المشهوران و قد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى

حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت فهما

العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس

فلا فصل له اما لبساطته واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سياتى اما بساطته فلانه لو كان له جزء

لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه

لجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشئ عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان

من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد

استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعمّ منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام

ومفهوم المعتبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات

اعمّ من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاتصاف الوجود بها اما بالجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض جزء للوجود

معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم

لزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان

مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره وسياق الكلام ح الى الجزء وايضا فانا نلتزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه

فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس بدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه

لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه

كما مرّ ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر

الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب

اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها التى هى المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان

الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير

الوجود العارض للفرس مع اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان

ولو
لا يكون العارض
بتمامه عارضا اقول فيه بحث
لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء
٢٥ العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض
فذلك منقوض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان
الوحدة التى هى جزئها ليست عارضة له
بتمامه بل لجزئه وان اريد انه
يجب ان يكون
اجزاء
العارض
عارضة اما
للمعروض او
لجزئه فلا نقول انه
يقول يلزم كون
الوجود عارضا لجزئه
وجزء لجزئه ولم لا يجوز
ويمكن الجواب باختيار
الشق الثانى اذ لا بد من
الانتهاء الى جزء لا يكون له
جزء فيلزم منه اما عروض الشئ
لنفسه او عدم كون الجزء العارض
عارضة للمعروض ولا لجزئه لانه
نعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم في
الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمنع
فيه مجال واسع فلا تغفل

المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات
الا اذا اريد به الموجود الخارجى فظاهر ان المستدل
انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان
الموجود الخارجى اعمّ المعقولات والمفهومات
بل انما استدل به الشيخ ايضا من انه لا ينافى المعقولات
بل يعرض جميعها انما يتاتى في المطلق دون الخارجى
فان قلت الممكن العام ونظائره اعم من الموجود المطلق
لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم
صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت بعد
تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور في
الاعم المطلق صدقه على شئ لا يصدق
عليه الاخص اصلا اذ لو
صدق عليه الاخص
ولو
من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا ترى ان النائم

ماسبق من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على بساطة الوجود المطلق لاعلى بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات ان يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام مهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقع اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوى الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهى ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اى ليس لها وجود خارجى اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اى الشيئية المطلقة يعنى غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هى تعرض لخصوصيات المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هى انما تعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤل معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلى ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وثوان وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هى تعرض لخصوص المهيات وقد تتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غيره اى لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقى الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفى محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

قوله سواء كانت معقولات اول او ثوان اقول اذا قيد بتحقق الماهية حيث اى في الخارج كما هو مذهب القدماء ومن تبعهم المص كما سيجيء تصريحه به فالحكم بان مفهوم الكلى ليس بموجود لا يلائم المعقولات الاول فان طبايع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على مذهبهم واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية يجب وجودها في الخارج جزئية

مهما ان للمعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب الوجود فليس [illegible]

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها الا يمكن اجرائه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يق
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يق في بيان
التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو مح لكن يمكن ان يكون
موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا
للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اى ذهنا وخارجا
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون مهية
متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يق من ان العارض للعدم المط هو ليس نفس العدم
المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات
مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايض لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف
ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا و
ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد
العدم المعروض غير مقيد فيصدق التوعية والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه
العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اى في نفس الامر فان
اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يق ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا
يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان
يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

الذهني

في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان
يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم
المعلول برهان لمى الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المط
والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايض لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان
لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يختص
باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا
وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فيسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا
لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين
الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا فلا خذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشاء الاشتباه من الغفول
عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان
له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط
كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان
ان ليس ببرهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام
عليها برهان انى ماخوذ من مسبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبته والثانى ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو
استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل
مصور فله مصور واما كلى كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مضنون بمعنى
فيزول الاعتقاد الذى كان انما يصح مع وجوده اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلى واما
المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم وان كان جزء من ذى المؤلف وهو
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين
الحقيقى لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير
اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان هذا السبب اى الممكن اذا

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الامن جهة علته فان وجود المعلول لا يدل الا على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة اعلم انه لا سواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مط وقولك انه يجب وجود علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل فصرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المع برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة وقد يحصل من هذا ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم المعلول في نفس الامر كما ان علته في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هيهنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم المهية وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشاء فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشاء اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشاء العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان للوجود مطلقا مدخل ضرورة انها لم توجد بحوا من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجود ما اصلا وليت شعري مع ان يكون لازم الماهية بالقوة كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير عدم حصولها بالفعل بسبب الماهية ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل في مط ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية تستلزم الاتصاف بها بالقوة ما لا تخلو

قوله والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهم بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم الماهية ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية عنها في الوجود الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالتناهي والانقطاع فانها للانسان والجسم في الوجود الخارج مع عدم وجودها

والعلية انما هى لوجود عدم المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المع
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة فى العموم والخصوص وجودا تتعاكس فى العموم والخصوص
عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجود الاعم
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص
وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على
العموم والخصوص فى الصدق لا فى الوجود يحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما وتقرير
المسئلة من المسائل المشهورة فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من
الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا تتعاكس فيها العموم فى العدم وهو سؤال مشهور للكاتبى
اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه فى كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة
حقيقية دائرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم واذا حمل
الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء فى نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسمى عند بهل البسيطة والثانى يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا
الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسمى عند بهل المركبة وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة
فى نفس الامر من كيفيات فتسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى انفسها وتسمى جهات ان
اعتبرت فى التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة هى الوجوب لكيفية نسبة الحيوان الى
الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة هى الامكان لكيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب
الامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التى هى معروضة له وكذا العدم يعنى عدم الشيء ايضا
على قسمين عدم الشيء فى نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثانى رابطة
وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى
الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت فى تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون
الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

فائدة

فايدة فى ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون
سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم ما عبرها اللهم الا ان
يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص
خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا
للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكر يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعلقة والثانى ان المادة
على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و
على راى قد لمن ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كيفية كل نسبة ايجابية فى نفس الامر بل
كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراى
القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلثة و
اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى
قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها والجواب انه ان اريد كون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اريد
كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان
يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالبحث
اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات
التى لم ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف
معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب
الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره
للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوا بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم
امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد توخذ تلك
الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا
منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية
او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان تقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان تقتضى نقيض تلك
النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

---

وجه حقيق
ايجابه فيسمى مادة
الوجوب كحال الحيوان عند
الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه
ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم
ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان و
هذه الحال لا تختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
السالبة
يوجد
لمحمولها
هذه الحال
بعينها فان
محمولها يكون
ممتنعا عند الايجاب
احد الامور المذكورة
وان لم يكن او جب
انتهى كلامه ويمكن ان
يق معنى كلام المص انه
يثبت المواد الثلث فى كل
قضية سواء كانت موجبة
او سالبة وذلك لا ينافى كون
المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها فى الموجبة كيفية
النسبة الايجابية وفى السالبة كيفية
النسبة السلبية كما هو راى المتاخرين بل
يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر
بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم
من ان يكون هى بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لان المادة الثابتة على تقدير جعل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لنا
نقول ليس مدلول عبارة المص الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه
وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت
على تقدير جعل العدم ايضا غير الثابت على
تقدير جعل الوجود محمولا لا جلاك
قوله والجواب انه ان
اراد الخ
اقول

مايكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معًا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس مضمحلّا بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا يتمنا فان قيل فعلى هذا الواجب مايكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات البارئ تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
البارئ تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارئ تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما الذات مغاير لوجوده وذات
البارئ تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارئ تعالى من القسم الاول فاي شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان و
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه
ومايقال ان الوجود الذي هو عين ذات البارئ هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك البارئ مثلا في قسم الممكن اذ لا مخرج لقسم اخر لا يقال مختار ان الواجب ما

فذاته اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذى هو عين ذات البارى مقتض للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تع فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله يلزم ح ان يكون ذات البارى تع موجودا بوجودين اقول لا يخفى عليك بعدما سبق ان ذات واجب الوجود تع موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها عين الوجود كما فى العالم بذاته بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شئ ووجود بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت باعتبار اخر كالاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى مهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته ليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها فى الاعتبارات مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك المعنى مثلا هو باعتبار انه تترتب عليه الاثار موجود وباعتبار انه بذاته منشاء ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشا ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك فى ساير صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا ذلك الانكشاف علم وكذا فى القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر فى تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعنى بذلك انه ذاته علم باعتبار وهى بعينها قدرة باعتبار وهكذا لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة حتى يلزم التركيب فى ذاته ولا ان فيه شيئا علم وشيئا اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر فى صفاته الحقيقية لملا جلال
قوله لا مزيد عليها اقول لا يخفى ان هنا احتمال اخر وهو ان يكون الوجود جزء منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود والوحدة معتبرة فى هذا القسم ومرتبة الوجود والذى ذكرتم مرتبة مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر لا تخ من القسمين الاخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل لملا جلال الدوانى رحمه الله عليه

هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح فلا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التى هى حال الواجب تع عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صور فى المراتب الثلث فى الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده فى هذا المثال وهو
ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اى الذى استفاد ضوؤه من غيره كوجه
الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضئ وضوء يغايره وشئ ثالث افاده الضوء الثانية المضئ
بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوئه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض مقتضيا
لضوئه فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضئ مع ان مضئ المضئ كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى
يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضئ فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا ولكل واحد من المضئ
بغيره والمضئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد على ان ذلك الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره
على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور المحسوسة فقس عليها
حالها فى الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تع يجب ان
يكون فى اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان لازم للممكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخ الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتى وا حد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشئ الى
نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات البارى تع موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك
البارى تع موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله
ولا يخفى على ذى
مسكة الى قوله التى هى حال
الواجب اقول فى تقريبا نكر معنى كون
وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ٣٤
عينها بهذا المعنى عينها فان العقل يحللها الى ماهية ووجود
وذلك يشك فى وجودها بعد تصوره بالكنه ولا ينافى
ذلك عدم زيادة الوجود عليها فى الخارج
كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة
اعلى فى الموجودية
ملا جلال
قوله اقول
وانت خبير
بان هذه
القسمة الثلثة
يكون قسمة الشئ
الى نفسه والى قسيمه
اقول يمكن حمل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر
من وصفها بمنع الخلو
قوله فى الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم تعال فى الممكن
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يق فيكون ترديد الشئ بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
الترديد فى الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان
الامكان ملا جلال رحمه الله

انا نقابلا في الصادق الير يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل
منهما على الاخر فيلزم منه تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما
هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل
احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الان يقصد به المبالغة في استلزام
كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية وامتناع العدم كيفية لنسبة
العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان
ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا
اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد
يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص تمكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم
الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بيناه انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات
اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان المادة التي لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي
المتصف بحقيقة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او
الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده
او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه
يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله
بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها
في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

قوله
لم يرد تصادق
الوجوب المطلق اقول
فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالا
ضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على
المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق
في الجملة وربما يجاب بان مراده
نفي تصادقهما
على سبيل
الحمل المعتبر
في القضية
الطبيعية وهو
غير لازم من
تصادق المقيدين
ولا يخفى ان تصادق
المقيدين ايضا ليس
بطريق الحمل المعتبر في
الطبيعية بل بالحمل المتعارف
فلا فرق وقد يجاب بان
مراده نفي التصادق الكلي
في المطلقين واثباته في المقيدين
فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق
مفهوم احدهما صادق على مطلق
مفهوم الاخر كليا بل انما هو متصادقان
كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى
ذات واحدة كما في المثال المذكور فان
القيام عند وجود مجيء عدو زيد مثلا يصدق
عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى
اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن
هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه
وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة
الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم
من تصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود
ماهية ما امتناع عدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين
والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف
على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد
قد يكون اهانة عمرو وبكر احد
المتخاصمين
الاخر
ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يجدي في محل النزاع اذا كان
بايكون بطريق المنافع فان قيد كلام الشارح منع وما ذكره
من المثال سند فالكلام عليه غير مفيد
فلان يقول بل كلام المستند
السند منع وما ذكره
في صورة الدليل
سند
الابر

الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال العدم فى زمان الحال فان الشئ اذا كان موجودا فى الحال كان وجوده
ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده فى الحال لا ينافى امكان عدمه
فى الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود فى الحال ضرورة وجوده فى الاستقبال لاوجب العدم
فى الحال ضرورة عدمه فى الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون فى الحال موجودا ومعدوما
معا لانه ممكن فى جانبى الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو
عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار
المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم فى الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى
فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود فى الحال من غير لزوم محال والثلثة
اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
فى الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشئ على المعدوم
لا يقتضى ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافى كونه وجوديا بوجود بعض
الجزئيات كما فى ساير الكليات الوجودية ولا استحالة فى اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودى بمعنى
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشئ
الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب
يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واستحالة التسلسل يعنى لو كانت هذه الامور متحققة فى الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها الخ
عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت
هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة فى الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل
مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان
اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود فى الخارج حتى يلزم التسلسل فى الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهى
ان تكرر كلما نوع اى يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام مقوله
محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا
يلزم التسلسل فى الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة و
نحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل فى الامور المترتبة

قوله
واعترض عليه
المراد بالصدق صدق
حملها اشتقاقا على المعدوم لكنه
ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم
به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل
بوجوده فى الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده و
قد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك
لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد
والبياض
وغيرهما
من الامور
الممكنة الوجودية
وهو ظاهر البطلان
كما سيذكره
الشارح فى شرح قوله
لزم امكان الواجب
لا يقال ما ذكره الشارح هو
اتصاف الموجود بالسواد
المعدوم وهو ظاهر البطلان
وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة
كما سبق من الشارح فى بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر هو
ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسفسطة
حتى يستغنى عن البرهان فى ابطاله فلما اقام
البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر
بطلانه وايضا الاتصاف المعروض ههنا انما
هو على وجه لا يظهر اثاره كما فى اتصاف المتخيل
بالصفات المتخيلة وكلامنا فى ان المعدوم لا يتصف
بها اتصافا يكون مظهرا للاثار كاتصاف الموجود بعلته
من غير تفاوت فى الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء كالمحسن من غير تفاوت اصلا كما
يشهد به البديهة ويجب ما يقرره علاجلاك

الموجودة معا وهو ممنوع لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا وفا جائز في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه
لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا
في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا
لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو
اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة
ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز
الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا
يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال
الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من
الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال
عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الى اخره اقول فيه نظر لان
الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب
موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال نظرا
الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوبه لوجوده
الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم
الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان الواجب
ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم
الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب
ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولازم اعني عدم الواجب ممتنع لذاته
وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان
كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا
وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يصح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا
الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن
وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كلما لايجب من الصفات تاخرها
عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها
ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول لكون العدم
مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فليستحيل
ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لاعدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم
في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود
ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في نفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم
العقول كلها ودج لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا و
الجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي
لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايض معدوما لارتفع
النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين
لا تقابل بينهما وان للمتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط
كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لابد في المتناقضين
ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين
على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي
ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة
والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالنظر والاتفاق كالعمى مثلا ولو
كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان
يكون ممكنا ولنا الممتنع امكان ويمكن الجواب بانا لانم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم
يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم ونجيب ايضا بانه لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة سيذفع بان يق ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة
لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات
الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده

قوله
ويمكن الجواب
بانا لانسلم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا
اقول قد مر ما يغني بتفصيله وقد يوجد في بعض ٣٨
النسخ بعد قوله لما لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة قوله
اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من
تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو
ممتنع العدم واجب فقط
المستدل
ان مقصود
بقوله و
كان مو
صوفها اولى
بان يكون
ممكنا الامكان
العام المقيد
بطرف الوجود
فيشمل الوجوب
فلا يرد ذلك عليه
على انه لو اراد الامكان
الخاص لكان منعا لا
يضر اذ على هذا التقدير يلزم
وجوب الممتنع وهو فحش
ملا علاى

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا فى مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود بضرورة تقدم الموصوف على
الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يق امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد
فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفى الامكان عدمى بلا شبهة والامكان ايض فرضناه عدميا ولا تمايز بين
الاعدام لكن نفرق بالض بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفى الامكان والامكان
المنفى اى الامكان الذى فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان
المنفى بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفى الامكان
والامكان المنفى حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالى لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفى الامكان والامكان المنفى غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء
نقيض التالى صادقا عنده اذ على ذكرنا يكون التالى عدم الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم يدعى ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفى فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار للملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التى لا
تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يق لو لم يكن فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز فى الاعدام فالتالى مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان واذا
تحقق الاول اعنى الامكان المنفى تحقق الثانى اعنى نفى الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح
لا يكون لفظ المنفى مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر فى بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه
وهو الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق فى دفع الاستدراك
لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح فى منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء
عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتى اى الذى يستند الى الذات من غير التفات
الى امر اخر وغيره اى الذى حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و
الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اى الوجوب بالغير
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد
علته عرض له الوجوب بالغير واذا اعدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصى هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا فى حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر فى الواجب اولا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

قوله وتحقيق ان المراد بهما اه يعنى ح لا يلزم من وجود امتناع العدم وجوب الامتناع المبحوث عنه هنا هو امتناع ٣٩
الوجود فلا يتم الالزام تاع ملا جلال
قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك بغيره جوابه اقول انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الملزوم ممكنا فتم خلف ملا جلال

قوله لانه لا يلزم من قطع النظر الخ ظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه وشروطه الساحة ليس عزيزا فى كلامهم ملا جلال

قوله لانه صريح فى منع الملازمة اقول انت تعلم ان الملازمة التى ادعاها المستدل انما هى بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهو غير الملازمة التى ادعاها المستدل فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله تحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها ان مجرد هذا الفرق لا يستلزم الثبوت ومع هذا التوجيه ان يق ولا فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى فلا يلزم ثبوته ملا جلال ره

احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات

نظرا الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر

اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر

ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم

من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا

يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن

بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان المحال كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا

يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه

الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس

الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقول ما ثبت للشيء نظرا

الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور

ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك

الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من جريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من جريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات انقلاب

قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين

فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى

الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما ابقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق

الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون

الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير

فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي

فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير

فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود المهية ولا عدمها كما ان

الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي

الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان

عدم اقتضاء الغير لوجود المهية لا ينافي اقتضاء المهية لوجود نفسها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت وجودها

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير

وكذا عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية عدم نفسها بل يلزمه اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا

يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في

---

الخ هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري

الوجود
لذاته فهو اعم من ان
يكون انتفاء الضرورة الذاتية معللة
لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره
لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع
لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفيه لنسبة ضرورية

ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان الموجب ذاته جايزا
ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض
وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بذاته
او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر
مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا
بذاته هذا والاشبه ان المص بعد ما حقق ان
الشيء قد يكون واجبا لغيره او
ممتنعا بغيره مع
انه
ليس كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان

واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على سواء
تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت
ما يجب للواجب بالذات هو وجود
ذاته ومع هذا الاعتبار
وجود ذاته

باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود
ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب
بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا
او ممتنعا لغيره فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو
ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتدبر

معا الامكان الذاتي ففصل ان اريد بالغير غير المهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي

لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير

الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا به

او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير

تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانتظر لا

ستر فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا

لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المع الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود

والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى المهية وعلتها يثبت ما

بالغير اى الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها

ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان امكان نسبة بين المهية من حيث هي

وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان

ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما

دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة

معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب

بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان

الذاتي والغيري اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اى كما ان

ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك

الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو

ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب

الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده

في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء

فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن

الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن

ان يق ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اى وجه كان بل هو ممكن الحلول في

شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اى ليس كل ما هو ممكن الوجود

في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات

فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول

الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة

وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان الله علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله

وعند اعتبارهما

اى الوجود والعدم بالنظر

اليهما اقول فيه بحث لانه قد صرح سابقا

بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا

شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود

وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرج عنه فعلية

فيلزم ان يكون الواجب بالذات

واجبا بالغير وهو ينافي

قوله

معروضها

بالغير منهما

ممكن فلا بد من

تخصيص ما بالغير

بان يق انا منعنا

اوحيث حكم باستلزامه

للامكان والظاهر

وكيف لا والاحق لو لم

يكن بالغير فظ انه ليس

بالذات لزم الواسطة بين

الذاتي والغيري ملا جلال

قوله ولا حلول الصورة في هيولياتها

اقول البرهان انما قام على وجود

جواهر مجردة عن المادة الجسمانية

عن مطلق المحل اذ لم يقم برهان على امتناع

حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل

ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله

الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد

لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل با

لهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة

الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من

الحال والمحل وذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز

الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق

فانتظره ملا جلال دواني

رحمة الله عليه

٤٤

ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ع

ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشئ بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشئ يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر لان اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم
كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع
البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب في هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متلوة عن علتها فيلزم على
تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على تقدير
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قوله الظ ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان معلولا
للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
ملا جلال قوله ولذلك تنفر
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون
ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا تنفر ملا جلال قوله فان عورض
بان الامكان اقول الظ ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض المدعى بل على نقيض مدعى آخر
لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عنه ام ملا جلال
قوله واجيب بان الامكان اقول الحقيقة ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف الفعلي
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها
بالحدوث ملا
جلال رة

متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الممكن ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا اصح ان يقال وجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منتهٍ الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب او الامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك مح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة فلا يستبعد ان يقول قائل انا لو اردنا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف و اقول بانه مدفوع انه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك الاصطلاح جديد بل حقيقة في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود ملا جلال على الله

قوله لكنه لا يجوز لما انه اقول هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضائه على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما هنا في ما يقتضي ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضائه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا فيقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل والقول في اثبات هذا المطلوب ما يقتضي رجحان طرف وهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعها يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر ملا جلال

قوله وما قيل ان الراجح ... [illegible]

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات

كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا

كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا

تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض

وتغيير الدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه

ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف

المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح

بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى

لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان

لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف

المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات

الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته وهذا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان

كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن

فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين

على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه

كك هف واذا ثبت ان اولوية طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها

انما المقصود من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى

غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر

الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف

الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود

فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها

فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع باقول بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه

مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر

الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل

ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف

المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا

امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها

اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه

لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلابد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا فرق وجوبا لا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة وكيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول وارادوا بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب لماهيته او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته امكانا فانه قد يتوهم مما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا تخلو فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله ولكن وجوب الفعليات بلا لزم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيبطله وغير الامكان الذاتي فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ

قوله فلا يلزم التسلسل اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ... الظرف
الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض
الى مرجح اخر ثم على فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض اخر الى مرجح ثالث وهكذا لكن
وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون
جزء اخر يزيد مرجح ومن البين
انه لا يجتمع تلك المرجحات
باسرها
في الواقع
حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظ ولو
سلم فيجوز ان يكون
المرجحات امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه ثم
لانها غير مترتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض
اعادها على بعض والاولى ان يذكر
التسلسل لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يمكن
وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن
ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم
كفاية ما فرض كفاية وهما محالان فكنا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك
ظ ملا جلال قوله هذا يشعر
بان المراد اقول لا يرد على هذا التوجيه الذي فر
لان مقارنة الوجوب اللاحق للمقدم في الحكم صا
دق لانه ان اريد بوجوب العقليات جميع افراده
ينتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى التوجيه الذي
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله
وجوب اخر الا ان مادة المقارنة مخصوصة
وح فالقضية طبيعية او
نختار الثاني و
نقول
لا يرجع الى التوجيه لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم الجزئي
لانه يبحث في العلوم عن الطبيعة والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المصنف
القضايا في صورة الطبيعة والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب بالذات وبالغير
الى غيرهما من النظائر الحق لا
يخفى ملا جلال الدين
الدواني
ره

حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما
حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا
عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما
الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد الحادث<sup>القديم</sup> الاضافي وليس فردا من افراد القديم<sup>الحادث</sup> الاضافي والاخر
الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق
الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابله بمعنى التاخر والمعتبر اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى
تلك علة تامة لاستجماعه لشرايط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه
من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع ومع اعتبار شيء معها من شرط وارتفاع او
كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه
وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما
وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن
وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا يشكل بتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فهذه تقدم
العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة

قوله فان الاب مقيسا الى ابنه اقول اذا اخذ الاب من حيث
الاضافة الى ابنه
مادة افتراق الحادث
الزماني عن الحادث الاضافي فليكن
القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحمل النسبة
المذكورة بين القديمين انفا ويصير النسبة بالعموم
من وجه والاولى ترك هذه التكلف
وجعل النسبة
بين الحادثين
المساواة
في الصدق
فان كل حادث
اضافي زماني و
كل حادث زماني
فهو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم
الزماني ملا جلال
قوله ولا تصور مانع فان
قلت عدم امكان المانع
لا يوجب ان يكون الفاعل وحده
علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك
مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة
سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما
في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان
يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم يكن المانع
بحيث انتفاؤه جزء من العلة فانه يرجع الى سلب
المانعية وانتفاءه فلا يحتاج المعلول الى شيء من
الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان متصفا
بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من
العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في
نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة
وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا يقتضي ان يكون شيء
بالذات يوجب امرا من غير مدخلية امر اخر
معه في العلية له ولا دليل على استحالته
بل التفتيش بما يوجد
كونه عا
تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز
ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل
ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه
ملا جلال الدين
دوانى

تقدم بالطبع وعلى ماذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا تخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود
المحتاج اولا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثانى متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس و المتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى
كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدق وجود عن امر اخر اذا كان مستجمعا لشرايط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن
ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعنى التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان فى معنى واحد يسمى التقدم بالذات و
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتى بجزء الشيء مقيسا
الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هى بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهى تنقسم الى الحسية كما بين الامام
والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل و يختلف
السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدء فقد تبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدء كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات اثبت المتكلمون
قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق فى هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما فى سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذى يحلل الاولون
اثر
العلة على انه
منفه يترتب عليها الامن
حيث اتصافه بصفة وستفرع بتحقيق
المحال فيها والمقصد هنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين به لا
يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته
بل باعتبار الاتصاف بالوجود
فان جوزوا ذلك
فقد رجعوا
الى المذهب
الاخر واما
على الثانى فظ
فان جميع العلل
ح موقوف عليها
الذات غاية ما في الباب
ان الجزء يحتاج اليه في
الوجودين بالضرورة
بخلاف غيره فانه قد يحتاج
اليه في وجود دون اخر فيتم
الاول علة الذات والثانى علة
الوجود كما سموا الاول لازم الماهية
باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية
ولازمها باعتبار وجود خاص لازم
ذلك الوجود ملا جلال
قوله او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب اقول
فان السابق بالرتبة اما نفس المبدء المفروض
او ما هو اقرب فان الترتيب اعنى الوقوع
فى المرتبة يشملها قال الشيخ فى قاطيغورياس
الشفا المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذى
ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب وبعضها
ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين
الى هذا المنسوب اليه ملا جلال قوله لان اجزاء
الزمان متساوية فى الحقيقة الخ اقول فيه نظر اذ هذا بعينه
يمنع ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها وما سيذكره
الشارحون عنه قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة
من ان ماهية الزمان متصلة فى حد ذاتها لا
جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها
بحيث لو فرض العقل
انقسامها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان فى الوجود الخارجى على معنى انهما لو وجدا فيه
ذلك اختلافهما فى التشخص المفروض بناء على كون التقدم على فرض وجود
هما فقط نعم ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود
مستندا الى العلية على ذلك الفرض وسببه
ذلك الاختلاف فى العلية المفروضة
الى الاختلاف فى التشخص
المفروض

اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت وعقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يتفق السابق ان لا يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عايد الى السبق الزماني فانه كما انه عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرهما ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ان يقال ايضا لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

قوله واما ثانيا فلان اقول لا يخفى اذا تخيل قطعة من الزمان بجزم العقل بمجرد
هذه الملاحظة بتقدم بعض
اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل

٤٨

بمعونة الوهم الزمان الممتد لقدر يومين مثلا على الوجه
يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه
على الاخر حتى لو قيل كان تلك الحادثة
في ذلك اليوم والاخرى
في ذلك الاخر
انقطع السوا
ل وعلم ان
احدهما امس
بالنسبة الى الاخر
والاخر غد له وذلك
لا ينافي عدم الجزم بالتقدم
اذا لاحظ لا بخصوصه بل
على وجه اخر فالمناقشة
المذكورة مؤاخذة لفظية
اذ الغرض ان السؤال ينقطع
عند الانتهاء الى الزمان اذا
لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو
موجود على ذلك الوجه او يرتسم
عليه في الخيال على ما سيجيء تحقيقه
مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كونه
في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة
تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى
لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين
انقطع ذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء مقدما
على هذا الجزء غايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس
وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم
الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورتين
بخصوصهما ملاحظة قوله ولو سلم فانما يدل
على كونه اقول لو كان هناك واسطة في الثبوت ينفع
السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك
ذلك ظاهر لان بداهة الاثبات لا
ينافي السؤال بطلب
لم فتامل

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني فاما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض لاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اخفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين محاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا الذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى لنسبة ليس التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف السبق

قوله اقول فيه ان المتكلمين اقول لما كان الظاهر ان منشا وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض بنفيه والا فلا توقف للتعرض عليه فتدبر ملا جلال

قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقول اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغنى عنه بعض المعلولات واما لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتامل فيه ثم في ترتب كون ترتب المترتب عليه اكمل على ذلك ملا جلال

قوله اذ يجوز في هذه الثلثة اقول فيكون السبق فيها اثبت واقدم فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السبق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يكون ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له

لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة

الأوّل بالأضافة الى التاخر الّذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان
التاخر الأوّل اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى وهكذا الحال فى الأشتدّ والأقدم فالأضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة منحفظة بين مضايفيهما يعنى حرّ تاخيهما
فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسام امتنع جنسيته لتلك
الأقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقدعرفت ما فيه والتقدّم دائما يعارض زمانى
اومكانى اوغيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدّمة على غيرها ولا متاخرة وانّما
يعرض لها التقدّم والتاخر باعتبار امر خارج عنها امّا زمانا كما فى التقدّم الزمانى ومكانى كما فى التقدم
المكانى اوغيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف اوحاجة كما فى التقدم بالعلية اوبالطبع هذا كلّه ظاهر و
انّما الأشكال فى القسم السادس اعنى التقدّم بالذات فان عروض التقدّم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انّما
هولذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيّان لا الاضافيان وقد مرّ انّهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان
اضافيين وقد مرّ ايضا انّ الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمّى ذاتيا والأخر زمانيّا وقد يتوهّم
ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انّه معتبر فى مفهوم الأضافى على ما مرّ من تفسيره فاراد
ان يدفع هذا التوهّم فق لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فانّ المصنّف ذكر لكلّ
من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمّى بالزمانى حقيقة لغوية لأنّ اهل اللغة لا يفهمون منهما
الّا هذا المعنى والثانى وهو المسمّى بالذاتى مجاز لغوى لأنه مصطلح اهل الكلام والّا تسلسل يعنى لو اعتبر
الزمان فى مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وفى مفهوم
القدم بان يق هو كون وجود الشئ مستمرا فى جميع الأزمنة الماضية لزم التسلسل لأنّ الزمان امّا
قديم اوحادث لأمتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم
التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الأضافيين لأنه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى
واعترض بان مفهوم القدم هوان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وح جاز وصف
الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم القدم
مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى محقق فقد مرّ
انّ الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بالغير ولا شك انّ وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وبالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأنّ ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته
يستلزم ارتفاعه بحسب الذات دون العكس يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير وامّا ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا
هو الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروه فى اثباته انّ ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الأوّل على الثانى الّا اذا ثبت انّ ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك

قوله احدهما وهو المسمّى بالزمانى اقول قد يق حمل الحقيقى فى كتاب الفن على الحقيقى
اللغوى
الذى هو مجاز فى عرف
الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاوّل ملا جلال قوله لامتناع الخلو عنهما
يعنى انّ العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين
القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التس
وعلى هذا فمعنى قوله فى القدم والحدوث الأضا
فيين لانه لا يمتنع الخلو منهما لم
يلتزموا ذلك فيهما
فلا يرد انّ امتناع
الخلو انّما هو اذا لم
يعتبر فيهما الزمان وامّا
اذا اعتبر فلا يكون بينهما
منع الخلو فلا يلزم التس
ولعل الغرض من ذلك
ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضى وقوعه فى زمان لعدم
اعتبار الزمان فى القدم والحدوث
الزمانيين ملا جلال قوله والمراد
والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التس
اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه التوجيه
ما ذكرنا من انّ غرضه ان يبين عدم
استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان
احركما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك
ملا جلال قوله فتحقق الحدوث الذاتى
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يقل
الحكماء بذلك لانّ معنى الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الّا انّهم جعلوا
المسبوقية اعمّ من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية
فكان اطلاق الحدوث عليه
مجرد اصطلاح
ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب الفرض لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم
لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى
يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل
في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا
وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول الشارح انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم
قدم الحادث ولا يجري المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان
لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء
لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح
لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم
الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم سواء
سمي قدما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما
كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما اينما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود
فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم
يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من

قوله
لكن لا يمكن اجراؤه
في العدم الذاتي بان يقال لو
وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا
ذاتيا هف وانت على ما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على هذا
امثاله فتدبر ملا جلال
قوله ولا
يجري
المناقشة
على عبارة الشارح
الاصفهاني حيث
قال لو كانا عقليين
يلزم الشارح تعيين ما
ذكرتم واشار بذلك
الى ما ذكره من الدليل على
امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل
والا يلزم حدوث القديم والاول
يوجب التسلسل وكذا الكلام في الموجود
من الحدوث اما حادث او قديم
والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان
يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف المصطلح
غير الدليل الثاني فلا يفيد قوله تعيين ما ذكرتم ومن
اراد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب
عنها بانه تسامح في مخالفة الاصطلاح و
في لفظ وهو ما ذكره الشارح
بعينه فلا ايراد عليه
ملا جلال

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في ذاته و وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن قوله فيه بحث
لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط وانه مح ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له
بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على
الجدار والمخائل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد
بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد
ان تعقل النفس صورة مطلقة الحيوان بخصوصه واخرى لسابقة وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه لا يقال
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لا
مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا
نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزء
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع
شخصا واحدا و ذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس و
الاول مح لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا مح لانه لو كان
المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال فيكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم لو كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا
ماديا وحل فيهما الجزء الصوري بلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي اقول
الاجزاء العقلية
متغايرة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني
فلصحة الحمل فوجودهما واحدة ومفهومهما اثنان فوجودهما ٢ ٥
غير ماهيتهما وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء
الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط
لا يحلله العقل الى ماهية و
تشخص ولا
الى ماهية
ووجود اذ لو
كان له ماهية
كلية لم يكن من
حيث هي ماهية
موجودا بل احتاج
الى امر اخر به تحصل
تشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كان هويته
بسيطة ولكنها غير وجوده
لاحتاج في اتصافه بوجوده الى
علة ما فاما ان يكون علته نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال على
ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان جزءا له او معروضا له وعلى التقديرين
وجوده وصفا لغيره يعني انه يكون هناك شيء
موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما عرفته
المقدمات السابقة فكون تحقيق الوجود عين ماهيته
ينفك عنه ملا جلال قوله فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة اقول لا يمنع ذلك والسند السرير المركب
من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور و
دعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموع
الا ان يبني والجواب لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن
المحل كونه عرضا لاستغنى استغناء العناصر التي هي
اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم
بل صرحوا بان المحل
في الصورة
احتياج المحل اليها اما في وجوده او تحصله نوعا ما كما في صور المواليد فان
[illegible]
الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخيرة ينافي
وجوب الوجود ظاهرا وبين بما يثبت من
ان تشخص الواجب عينه
ملا جلال
دوا

دعوى

ودعوى الاحتياج او الانفصال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه
والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة والصفة تفتقر الى موصوفها
الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت
عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير
هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بان كان
المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود
يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا
وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا
خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق فلا ينافي
وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على
انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه
قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق
ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا انه يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم
بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود
من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به
الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من
غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع
عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به فانه في نفس الامر والا لم
يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وننقل الكلام الى الخ
ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين ومنهم المصنف الى مذهبهم و
اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء
متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله
ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود
واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا ولم يجز ان لا تتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول
ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا
بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات
الثانية اقول
اذا كان الوجود وصفا
لذات سواء كان امرا اعتباريا
او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم
يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال
قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا
بحسب الجليل من النظر وما يرى
اي من ظاهر العبارة
واما على
التحقيق الذي
يحقق وجوبه كون
عين الماهية كما مر
تفصيله ملا جلال
قوله كيف لا ولا معنى لوجوب
الوجود اقول قد عرفت حقيقة
الحال ملا جلال
قوله المحوج الى السبب هو الامكان
اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك
الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو
ما شئت فسمه يحتاج الى امر لا يستغني عن العلة فان
الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا انما
في كونه امرا آخر يحتاج الى علة وذلك لان جعل
الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه
شيئا آخر فيحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم
الحكماء بان وجوب الواجب عينه حتى يستغني في
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشئا
عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او
او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال ع
قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط
الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علة ذات
الاربعة ولا
يجري
يجري ذلك في الوجود كما مر ملا جلال
قوله واذا تمهد هذا فنقول
اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا
بذاته ملا جلال الدواني

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الموجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
فهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايض وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايض فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
كذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

فهو

وقد
ولهذا قال
بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون اثارا له
اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من
لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في
معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم
الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون
وجوب اتصاف
الماهية به
اما لكونه تعالى
بالوجود فيلزم
وجوب اتصاف
كل شيء بالوجود
او لكون اتصاف
تلك الماهية بالوجود
فيكون منشأ الوجوب
خصوص الماهية وبعود
المحالات لان خصوص
الماهية معتبر في خصوصية
الاتصاف من غير ان يكون
له دخل في منشئية الوجوب
بل يكون الاتصاف بخاص واجبا
لذاته لا نا نقول لما توقف خصو
صية الاتصاف على خصوصية الما
هية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة
فلا يكون واجبا لذاته فتامل طال جلاله
قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول فان عروض الوجود للماهيات
مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بالواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء
علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا التوجيه
هو من نيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
بالفعل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان
يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا لها الما
هيات التي تصلح معروضات له فيكون انتفاء
العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي
يمكن عروضه لها طال جلاله
دوانی زاده

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب وانما يلزم ذلك ان لوكان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه
الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سياتي
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما
كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي و
ليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يق لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم بط لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا
نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في
شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في
عارض هو مفهوم الكون فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين
احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته و
الجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود
فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي فيتقدم ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من
المركب بالنسبة اليه وايض لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا
في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في الوجود غير
معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هيهنا سوى ان تلك الماهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد مر منا الكلام عليه وتحقق الحق فيه بلا اخلال

يعقل

يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبنى على تصوره ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايض وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد وللعارض المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو تم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايض بحسب العقل فليكف في تقدم العلة الفاعلية ايض تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يق كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الموجود وهو مح لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

فاعلا

قوله

وهو غير موجه

لان للناقض ان يقول

اقول هذا غير موجه لان الناقض مع

وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض بجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولا يخفى ان قوله وكذا صح الح صريح فيما وجهه صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في السند وزعم تحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر مبنى على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبنى على تصوره انه يلزم كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد لما ذكر مفصلا فتدبر ملا جلال

قوله فان فرق في ذلك اقول بعد ما سبق لا محذور في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر ملا جلال

قوله لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها اقول هذا خبط فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهية باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقلا وذلك بين ملا جلال دواني

فاعلا لوجوده والثاني بحكم لما سيجيئ من بيان استحالته واجيب بانا لانتم استحالة كون الشيئ قابلا وفاعلا
وسيجيئ الكلام على دليلهما ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
شيئا غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير فهو ممكن الوجود اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيئ من الممكن بواجب
فلا يكون شيئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب في تطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان
ان الوجود امر به يكون الشيئ موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا
فان الوجود والتحقق وكون الشيئ موجودا وكون الشيئ متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون
ذات الباري تع نفس العدم والا لزم تركبه مع كونه لزوم معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما
ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تع عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا
خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون
ذات الواجب عين الوجوب عين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تع عما يقول الظالمون علوا

قوله ان الوجود الخاص ... الوجود المطلق كما مر
من وجود
العاقل
بالذات
مغاير الوجود
وينسب اليه
الوجود نسبة
الامور الخارجية
الى معروضاتها
فهو ممكن بخلاف ما هو
الوجود القائم بذاته
كما مر تفصيله بلا اخلال
قوله فلا مخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين
كل من التجرد والوجود اقول
انما يلزم ذلك لو كان معنى كون
هذه الاشياء عين الواجب
ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتاتي
عن عاقل ان يقول بكون كل من العلم
والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق
حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيئ مفصلا
ان شاء الله ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيئ مما ذكره
ولو كان المراد ما فهمه من ظ العبارة لكان مفهوم
الموجود المطلق الى بان يكون واجبا فكان الواجب
عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك
ملا جلال عليه الرحمة

ان ما ذكره الشيخ حاول الفاضل الشارح ...

كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب فى وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب فى تجرده او ايجاده
او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى غيره
والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا فى النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجى من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلذلك الامتناع حصوله
فيه اى فى المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود فى الخارج والا لكان له وجود اخر موجود فى الخارج ايضا
الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها فى العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف
الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لانى هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لا فى الوجود الخاص
الذى هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم
صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فى الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه
لا شئ من المفهومات الكلية بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم
بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات كلها فى الخارجية موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون
الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم
التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه
تامل وكذا فى قوله وكذا العدم وجهاتهما يعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس المهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للمهية بحسب وجودها الخارجى كالاضائة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها
الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها فى العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله
وايضا لما تحقق
فى الخارج فرد من افراد الو
جود المطلق اقول هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى
الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق فى العين
فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات فى العقل

امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا
هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان
العقل ملاحظا ولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود
في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولى ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة
الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في
الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس موجود او لا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق لما في
نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور
بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع
صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة
وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار
العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لها
منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس ثبوت الصورة
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من الا ثبوته [illegible] صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
اقول
ان كان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج
فهو ممنوع واما في الذهن فلخصوص الوجود الذهني
مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
الشيء بامر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر
من اتصافه بذلك النحو من الوجود
لزم ان لا يكون نفس
الامر ظرفا
للاتصاف
بالوجود في
نفس الامر
والا تقدم الشيء على نفسه
وان لم يجب
تأخره لم يتم الدليل على
ان الاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان
المعتبر في الوجود الذهني ان
ظرف الاتصاف ان يمتاز المو
صوف بحسب ذلك الوجود عن المو
صوف للماهية لا امتياز بحسب الوجود
الخارجي من ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهني لكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر
بحسب الوجود في نفس الامر او للعقل ان يعتبر
الماهية بدون ملاحظة الوجود في كون الماهية
في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود
في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو من
الوجود في نفس الامر ايضا فليتامل جدا ملا عبد ال[illegible]
قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي
اقول الموصوف بالحقيقة مثلا ايضا ليس هو الماهية
الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع
فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشاء الاشتباه
واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر في
كون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانية ملا عبد الحكيم

استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة فى العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتى النقيضين لا يقال ثبوت الصورة فى العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج فى ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك فى ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح فى ثبوت الصورة دون
لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود
فى الذهن هو الصورة المخالفة لذى الصورة فى كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر
ان كان النقيضان مفردين او يتحقق فى نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا يلزم من وجود
شئ فى العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين او
تحقق مفهومى كلا النقيضين فى نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما فى نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى علمه بنفسه مع ان تصور العقل علمه يستدعى ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم
اى عدم المعدوم مط وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق
فى الذهن ويتصور اى يلاحظ بعنوان المعدوم مط وهو ثابت باعتبار اى انه معدوم مط لكونه متصورا
بعنوان المعدوم مط ثابت فى الذهن ومتصفا بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر فهو ثابت باعتبار اى بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مط ولاحظه بعنوان المعدوم مط وقد مر ان هذا ليس بجمع
للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشئ ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود المحكوم عليه وثبوته فى الذهن وهى انه لو صح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مط يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
واللازم بط لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مط قد حكم عليه بامتناع الحكم مط
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفى بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعنى ان المعدوم المطلق يحكم
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت وايضا فصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت
والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
يقسم العقل الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضى تصور ما ليس
بثابت فى الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام لا يكون بدون تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان
بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت فى الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

فى الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ذلك ليس باجتماع النقيضين وفى بعض النسخ بدل قوله ولهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود فى الذهن ليستقيم الكلام

ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية

فى العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان

يكون لما ليس بثابت فى العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اى الحكم بامتياز

احد الشيئين عن الاخر لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بينهما لا هوية له

فى العقل وماله هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اى لما ليس بثابت فى

الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعنى قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت

باعتبار اخر كك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور فى ذلك

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اى الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا

الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج فى صحته يعنى اذا كان طرفا الحكم موجودين فى الخارج يتحقق

هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو

للمعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية مطابقة لتلك النسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس

النسبة لا لوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعنى لا يجب فى صحة الحكم مطابقته للخارج اذا

حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او

اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون

الموجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلى لا ثبوت له فى الخارج اقول المراد بالحكم فى هذا المبحث هو الحكم الا

يجابى على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين فى الخارج

فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية فى الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم

بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب فى صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا

كان الطرفان موجودين فى الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين

فى الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما فى قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد

الا فى الخارج فقط وهذا مما يتحقق من الموجودات الخارجية قد تتصف فى الخارج بالامور العدمية و

انما انتفاء مبدء المحمول فى الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجى فان صدق شئ على الاخر ايجابا

بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد فى الخارج لا ينتسب اليه فى الخارج شئ اصلا

ولا يتوقف على وجود ذلك الشئ قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما فى قولنا الانسان ممكن فان

الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود فى الخارج وكما فى قولنا الامكان اعتبارى والحكم بحقيقة

فى هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود فى الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شئ

الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

بوجود زيد وزيد ليس فى ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا

نب

وجوده الى

كالمنسبة بالعرض للخارج

الانسان فان زيدا فى ذاته انسان

ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا وغيره

من الحيوانات بل شيئا اخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا

واذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المصنف انه اذا حكم على الامور الموجودة

فى الخارج بامور موجودة فى الخارج سواء كانت موجودة

فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته

للخارج اذ ح يكون القضية

خارجية

لا شتمالها على الحكم باتحادهما فى الخارج فيشمل صدق قولنا زيد انسان

وللخارج لا يتى على توجيهك ايضا لما يعلم من كلامه قال البعض

القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول و

الذهنية على التوجيه الثانى موكول الى

المقايسة لانا نقول بعد العلم

بحال الخارجية والذهنية

لا شبهة فى

حال

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لايكون معيار الصحته وفساده فلابد من امر اخر يعلم به صحته الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر يعنى معيار صحته الحكم وفساده فيما لايكون طرفاه موجودين فى الخارج مطابقته لما فى نفس الأمر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اوليس كذا اى فى حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما فى الأذهان لامكان تصور الكواذب فان الأذهان قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحته الحكم بمطابقته لما فى الأذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو بط قطعا وايضا قد يختلف الاحكام فى الأذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبايتهما تعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوى قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما فى نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما فى الاذهان من النسب الحكمية لان ما فى الأذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما فى نفس الأمر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايض فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر فى صحة الحكم مطابقته لما فى نفس الامر لا لما فى الأذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لايكون فى الأذهان يكون فى الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن فى الذهن يكون فى خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين فى الخارج يكون صحته بمطابقته لما فى نفس الأمر لا لما فى الخارج ولا لما فى الأذهان قيل المراد بما فى نفس الامر ما هو فى العقل الفعال وهو غير الخارج لأن المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الأدراكية وما فى اذهاننا من الأحكام ان كانت مطابقة لما فى العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما فى نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا فى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتى الذهول والنسيان جار فى الأحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا فى نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة فى نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايض بانه يتخذ ح وصف الأحكام الثابتة فى العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق فيه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد فى هذا الوقت لامتناع ارتسامها فى العقل اجيب عن الأول بان صحة الحكم الذى فى العقل الفعال لايكون لكونه مطابقا لما فى نفس الأمر بل لكونه عينه وعن الثانى بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون فى العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئى فى العقل على الوجه

لها عندهم والحافظ يخزن المعانى ولا يدركها فيجوز ان يكون مثال العقل الفعال مع الصور ادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك ٦٢ البراءة عن الشرور التى هى من توابع المادة لايق لا معنى للعلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ثم والحاصل ان الخزانة انما يحفظ المعانى التى تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورا ولا يلزم منه حصول التصديق بها فتدبر ملا جلال قوله واعترض ايضا بانه ... اقول ثم فان المطابقة لا تستدعى المغايرة بالذات كما مر تفصيله ملا جلال قوله لما ذكرنا اقول من ان كذب الحكم لا يقدح فى مقصوده لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد يخبر التقسيم والحكم ودليلا على ذلك ولا يختلف هذا الغرض لصدق الحكم وكذبه ملا جلال قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز فى التعريف وهذا التكلف يستغنى عنه بما ذكرنا على ان فى كلام ارسطاطاليس فى اثولوجيا ما يفهم منه ان علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق الواقع ملا جلال قوله ولا كذلك الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب لا يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل ... فمعنى اجراء الحجة عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف

الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في ساير المتناقضات كذلك
قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك
الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده
واما ثانيا فلانه بعد ما بين بانه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه وجيه واما ثالثا فلان المتمايزين هما
الثابت في الذهن وغير الثابت باعتبار فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع
فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد
سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني
عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على
الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون
سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي
اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود
ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والحمل
ثبوتي والامكان اعتباري ومقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة الجنس الى غير ذلك فانها وان منع
ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي لينا ول امثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن
الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات

قوله
وحقيقتهما اد
راك ان النسبة واقعة
اقول الاولى ان يقال اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم
بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد
من له وجدان صحيح وهذا النوع من
الادراك لا يتعلق
الا بمعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا
حجر فيه يتعلق بكل شيء
حتى بمتعلق التصديق
ملا جلال قوله ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما
قيل قد يطلق الحمل بمعنى الحكم
الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبي اكتفاء
بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول
والذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف
ملا جلال دواني قوله قيل يرد اقول هذا
القائل فسر الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشيء على ما صدق
هو عليه فليندفع ذلك ونحن نقول لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون
الشيء وصفا عليه كونه هو باحد انحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل
قطعا فانك اذا قلت ج د ب متحدان فما
صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج و ب
معا فيقول
الذات
هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا ينحسم مادة الشبهة الا بان يق هما متحدان في
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سياتي تحقيقه ملا جلال دواني

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا حينئذ قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما

صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يق ان العنوان

قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون

جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم

المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام

احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا

تقريره ان يق ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير

لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو

لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم

يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف

الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به واذا اجتمع للشيء عند قيامه به وح يلزم قيام شيء بما ليس

متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا

كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن

بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين

بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم تناقض

شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم

ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم

الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك

ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان

صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بط قطعا واثبات الوجود

للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يق

اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون

ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية

يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يقتضي ان يكون الماهية موجودة بوجودين وبوجود واحد

مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون

ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لا نم فان الوجود كما سبق تحقيقه

ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها

بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على

سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يق سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها

من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع النقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه
ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن
المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية
من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه تحقق
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و
اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و
الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من
المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك
فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والاثر
قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان
الصادق على الفرس والجزئين لا على الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان
والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و
للموجود في الاذهان انه موجود في حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يتوله وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن وجودها الذهني ثابت

قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول ان اردت بالسلب الانتزاع كما في العبارات السابقة و الا وقوع لا الانتزاع في قوله وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة منه نقول ان المحمول المطلق فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق ملا حظا لامتناع الحكم على وجودها
قوله واعلم ان ارتسام المفهومات اقول هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة الى التزام كون البحث عن العدم تطفلا كما مر في فواتح الحواشي وهذا لو حنا اليه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيهما منه وحه عن هذا الالزام ملا طلال

قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية اقول يشبه ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدء وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظاهر ملا طلال

قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم و الفرس واللاانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض لوجود ما لهما اتحاد معهما بوجه ما عرضي كما عرفت غير مرة ملا طلال دوانى

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا فى العبارة ولا فى الكتابة بل هو وجود حقيقى ذاتى واجب بان
مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عينى كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود فى العبارة او الكتابة فلا
نعنى به لفظ الفرس ونقشه فى الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعنى به ان ذات الفرس
موجود فى العبارة او الكتابة اما فى العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما فى الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان
جعل ذات الشئ موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحمول على الشئ
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف فى جواز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة
فى هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعنى لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهى ان يق لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
وسياق الكلام الى اخره لا يق الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعى وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابى
على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يق يمتنع عوده فى معنى لا
يصح عوده والسالبة لا يقتضى وجود موضوعها فيصح الحكم السلبى على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
فى الحكم بصحة العود بان يق معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب
فى اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابى على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية
اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبى عليه ايضا وتمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثانى النقض و
هو ان يق ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا
حكم من العقل على ما ليس بموجود فى الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود فى الخارج احكاما صادقة لا
شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك
البارى ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود فى
الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ من الاحكام ولو سلم فنقول

هو ذاته ثم يعيد اليه الوجود والمكن ان يق بالاعادة
الى ان يظهر
من وجوه اخرى فاذا
لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم
فى حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الكائنين
مستحقا لان يكون قد كان له آو هو الموجود السابق دون
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد
منهما معادا او اذا كان المحمولان
الاثنان يحيان
كون نحو
متنوعا لها
مع كل واحد
منها غير نفسه
الاخر فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة وا
حدة كان باعتبار الموضوع
ع الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا وجب
اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة
بقى له اثنينية المفرقة لا غير فافهم
وليس فيه استدلال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره
المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل
هذا الاستدلال بل محصله ان اعتبار العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون هو
متنوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم بحفاظ
الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف
المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه
ثابتا من حيث الذات فى حال العدم فهو باطل لان
المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا
فهو عين النسبة التى وقع النظر فى امكانه وذلك غير مقصود
مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية المفرقة والظ ان
ذلك مقصود المص وكلامه ظ الانطباق عليه من غير كلفة
فان ظ قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق
عليه الحكم بها حينئذ فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرروه نعم
ينبغى ان
يق المعدوم فى الخارج يجوز ان يبقى فى نفس الامر بحسب الذهن فليحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود فى الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود
الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه ظنيت اياه مطم بالعفو فتدبر

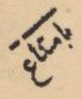
٦٧

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اي وفي الذهن فهو تم وان اراد انه ليس
له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم و
اما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من
الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا تم لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فذلك
مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد
والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل
شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هيهنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال
ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء
العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في
طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في
الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى المبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين
المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن
اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث و
يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من
العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت
ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بان يدفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه

سنهم ويقول ان الوجود صفة والصفة ثابتة صفة لا يعقل وليست بشيء ولا موجودة وان
الوقت او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا
يلزم ان فرض الاعادة للمعدوم وقد يجعل المعاد غير معاد ويجوز
ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا وقول بلفق لفضيحة الحجة الحصل
هذا
فقط ولما كان
الشيخ يدعي بداهة المدعى
لم يبال بذكر بعض المقدمات السم
التنبيهية في صورة المنع ملا طلاك قوله
وايضا لو تم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الذات مستمرة
في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء و
نفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار
وقوعه في الزمان الا
ول وبينه
باعتبار
وقوعه في
الزمان الثاني
لان السابق
بسبق الزماني
واللاحق بذلك
اللحوق انما هو الزمان
بالذات والشيء مع
حصوله في الزمانين ا
لو سطه لا لنفس الذات
من حيث هي لانها مستمرة
فتدبر ملا جلال
موجودا فيه وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى
زمان اخر بديهة فيلزم اعادة
ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان
الزمان من المشخصات فاذن يكون
الفرق بين الزمان المبتدا والمعاد
بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما
في الوقت السابق واللاحق والمنافاة
بين كون الوقت من المشخصات وكون
المبتدا في زمان سابق والمعاد في لاحق لو
ثبت فلا يفيد المطلوب بل ينفيه لان الاعادة تستلزم
القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت
السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت
من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق
فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة
وهو المطلوب فتدبر جدا ملا جلال دواني
قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول الاظهر
اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله و
المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
احتياج الزمان الى زمان اخر
لان ذات الزمان
الواحد
موجود قبل وبعد على هذا التقدير ملا جلال حرره لبيد الاثنين

قوله
ويحكى انه وقع
هذا البحث اقول رايت
في اسولة التي سالها بهمنيار عن
الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات
في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى
الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى
سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ
يحيلني المسموع منه
مع تجويزك
تبدل الذات
فاطلاق
قوله ولو سلم
فلا نسلم انما يوجد
اي اقول لما كان
تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض لذواتها
كما تقرر في موضعه فلو كان
الوقت لزم ان يكون متصفا
بالسبق لكونه مقتضى ذاته
وان كان متصفا بالمسبوقية
ايضا لعروض الاعادة فيلزم كون
الواقع فيه مبتدا لكونه واقعا في
الزمان الاول ومعادا لعروض التاخر
فلا اطلاق

لكان المبتداء مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور
ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر
بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات
غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم ما اورده لما ذكرنا ويلزم
التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فوقف ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني
الجواب لان غيري من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ في نفسه
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا مبني على ان المبتدا هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى
لزوم الشيء في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود
له في الخارج فينقطع الشيء فيه بانقطاع الاعتبار وجرا حرج وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا
في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى مم اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا
لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد
ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتداء ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم علم
انه الذي وجد اولا ثم عدم او ليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما
يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في
الماهية فقط فلو سلم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم
بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا
لم يوجد ابتداء لما كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولوازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة
فهو لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جايزا واجاب المص بقوله والحكم



بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم و
هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق
سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع
وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز
ان يكون سبب الامتناع وصف المهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء عليها
العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان
منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا لما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي
غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم من حيث
هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود
المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده
بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مط قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم
الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها
في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مط ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي
تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه
في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع
لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع
هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
للوجود مط والامتناع عن اقتضائها العدم مط والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه
لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله وقد يسند المنع بان
ماهية المعدوم اقول لا يخفى
ان هذا عبارة المتن من غير
تكلف ملا جلال

فی زمان اخر او بالعکس او ممکنا فی زمان ویصیر ممتنعا فی زمان اخر او بالعکس لان مقتضی ذات الشیء لا
یتخلف ولا یختلف بحسب الازمنة لکن الوجود قد یقید بقید سلبی او اضافی فلا یقتضی ذات الواجب الوجود
المقید بهذا القید بل یمتنع اتصافه به کما اذا قید الوجود بکونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود یمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلک لا یخرج ذات الواجب عن کونه واجبا ولا ینقلب
عن وجوبه الذاتی الی الامتناع الذاتی لان اقتضائه للوجود مط باق بحاله لم یدخله تغیر ولا تبدل وانقلاب
وکذا العدم قد یقید بکونه مسبوقا بالوجود فلا یقتضی ذات الممتنع هذا العدم المقید بل لا یمکن اتصافها
به ولا یلزم من ذلک الانقلاب من الامتناع الذاتی الی الوجوب الذاتی بناء علی ان اقتضائه للعدم مط
باق بحاله وعلی هذا القیاس اذا قید الوجود بکونه ناشیا عن ذات الموصوف به لم یمکن اتصاف ذات
الممکن به ولم یصر الممکن بذلک ممتنعا اذ نسبته الی الوجود المطلق باق بحاله لم یتغیر بعد وایضا فانهم
قالوا ازلیة الامکان غیر امکان الازلیة وغیر مستلزم له وذلک لانا اذا قلنا امکانه ازلی ای ثابت
له ازلا کان الازل ظرفا للامکان فیلزم ان یکون ذلک الشیء متصفا بالامکان اتصافا مستمرا غیر مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذی یقتضیه لزوم الامکان لماهیة الممکن واذا قلنا ازلیته ممکنة کان الازل
ظرفا لوجوده علی معنی ان وجوده المستمر الذی لا یکون مسبوقا بالعدم ممکن ومن المعلوم ان الاول
لا یستلزم الثانی لجواز ان یکون وجود الشیء فی الجملة ممکنا امکانا مستمرا ولا یکون وجوده علی وجه
الاستمرار ممکنا اصلا بل ممتنعا ولا یلزم من هذا ان یکون ذلک الشیء من قبیل الممتنعات دون الممکنات
لان الممتنع هو الذی لا یقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا کلام حق لا شبهة فیه مشهور فیما بین
القوم وما قیل من ان امکانه اذا کان مستمرا ازلا لم یکن هو فی ذاته مانعا من قبول الوجود فی شیء من
اجزاء الازل فیکون عدم منعه منه امرا مستمرا فی جمیع تلک الاجزاء فاذا نظر الی ذاته من حیث هو لم
یمنع من اتصافه بالوجود فی شیء منها بل جاز اتصافه به فی کل منها لا بدلا فقط بل ومعا ایضا وجواز
اتصافه به فی کل منها معا هو امکان اتصافه بالوجود المستمر فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاته
فازلیة الامکان مستلزمة لامکان الازلیة اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ایض مم و
اذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود لیس وجودا مط علی ای وجه کان بل هو وجود مقید
بکونه حاصلا بعد طریان العدم فلم لا یجوز ان یمتنع اتصاف ماهیة المعدوم بهذا الوجود المقید ولا
یمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غیر لزوم الانقلاب من الامکان الذاتی الی الامتناع الذاتی کما هو فی
اخواته ونظائره علی ما تقدم فنقول هذا القائل ولو جوزنا کون الشیء الواحد الی اخره لا تعلق له بکلام هذا
المانع لانه لا یقول بهذا التجویز ولا یلزمه ایضا وکذا قوله الوجود امر واحد الی قوله ولو جوزنا لان حاصله
ان الوجود المعاد اذا اقتضی لذاته امرا یجب ان یقتضی الوجود المبتداء ایض لذاته ذلک الامر بعینه وبالعکس
لانهما متحدان ذاتا وحقیقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم یقل بخلاف ذلک ولا یلزم ایض من
کلامه خلافه بل اللازم من کلامه ان الوجودین المبتداء والمعاد متغایران بحسب الاضافة الی امر خارج



قوله فنقول هذا القائل اقول وقع فی الشرح لفظ هذا عند القائل ولم یات بما یحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء فی ان مقصود هذا القائل انه لو جاز ان یکون الشیء بعدما طرء علیه العدم ممتنعا وقبله ممکنا کما قید فی التقریر الاول لجاز ان یکون الحادث فی زمان عدمه ممتنعا وفی زمان وجوده واجبا وایضا لو جاز کون الشیء ممکن الاتصاف بالوجود الاول فی ممتنع الاتصاف بالوجود الثانی کما قید فی التوجیه الثانی لجاز کون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود فی زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود فی زمان وجوده فان العلة المذکورة فی الوجهین جاریة فیه الا انه تسامح فی قوله لان الاشیاء المتوافقة فی الماهیة الی قوله ولو جوزنا وکان حق العبارة ان یقول لان الاشیاء المتوافقة فی الماهیة یجب اشتراکها فی اقتضاء الذات الواحدة ایاها وقوله ولو جوزنا الخ معناه انه لو جوز کون الشیء ممکنا وجه الابتداء فی ممتنعا وجوده الثانی بناء علی اختلاف الوجودین لجاز مثل ذلک فی الحادث بان یکون ممتنعا وجوده فی زمان عدمه واجبا وجوده فی زمان وجوده لاختلاف الوجودین فیه کما مر ان الاختلاف سواء اعتبر فی الموضوع او فی المحمول وحکم باختلافهما فی الامکان والامتناع یجری فی الحادث ایضا الا ان ظاهر عبارته اشبه بالابتناء علی الوجه الاخیر والذی یحسم مادة الشبهة ان یقال لا یمکن کون الحادث مقتضیا وجوده فی زمان وعدمه فی زمان اخر لا بان یعتبر الاختلاف فی جانب الموضوع ولا بان یعتبر فی جانب المحمول الخ [illegible]

٧١

فيجوز ان تقتضى مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا او لا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثانى نقول ذات الممكن من حيث هى لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليها بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجه اخر اقناعى وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يقيد بشئ من القيود المعتبرة فى الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مط قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجه جواب شك يورد فيق لا يمكن الحكم على مهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هى لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون الة فى التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيق لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

الوجوب ايضا بوجوب لوجوب وكذلك حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه
الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه
ايضا وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها بما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما
ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المراة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء
الاحكام عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرة انها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا
الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا
يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في
سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وهو بهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم
من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره
بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة

بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لاشيء منها ضروريا
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين الملزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم
يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك
اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما و
ايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن فذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم
يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء
مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان
منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك
المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة
فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة
اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن
الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل
كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما
بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا
لو كان وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل
ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان
عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا
وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن فذاهن ويجاب بانا لا نم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم
من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود
من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر
الامور الاعتبارية المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة في نفس
الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن فذاهن فاذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان

اقول من البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنها فكان ممكن الانفكاك

وامكان انفكاك الملزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ
على
تقدير انفكاك
اللزوم لا يكون اللازم لا
زما ومع وضوح ذلك تصدى بعض
الناظرين لمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه
قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر
ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا
يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد
حال عدمه لم يكن لازما
للسطح
ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا الغلط وهو مما يجب
ان يرقم باقلام الابهام على الواح الارواح
ملا جلال

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر و ان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدء للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدء المحمول وتحققه بحسب في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المص لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا للخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم بعقل بانه يحتاج الى

ذلك

[illegible]

التفاوت الفاضل جلال دواني قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب اقول ان اراد مطلق المغايرة فمم وهي محققة ههنا بحسب الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فمم وكما فصلنا الكلام في مواضع فيه فيما سبق ملا جلال ؒ

قوله وكان الانسب اقول هذا بناء على توجيه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجود الامكان ظ والظ ان المص قصد تحقيق الحكم بالامكان بحسب العقل ومن لكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض الاشياء في العقل وهي من المعقولات الثانية وح يتلائم اجزاء الكلام فان الشواهد والقواعد احكام الممكن بالامكان وح لا يتوجه عليه ما ذكر ملا جلال دواني

قوله وتقرير الجواب ان الاولى اقول قد اشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلافات تصورات اطرافها كما يشعر عبارة المتن وعلى ذلك بني الشرح الجواب ولكن تمنعه لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب فطرة وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الحان المنتظمة والمتنافرة ملا جلال

قوله لما عرفت من استواء الطرفين طرفي الممكن اليه اقول لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من كسبية تصور الاطراف

في شيء بل ربما كان تصور مفهوم سببا وي نسبة الطرفين اليه بديهيا

[illegible]

[illegible]

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورنا
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الى ما لوفه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس و
اتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في
وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه محال وذلك لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير
اما حال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
غايته الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما
المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد عرفت انهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل
اياها تلك المهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون
احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على
ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة
اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز

استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر

في العالم وينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضرورية واما ان عدمه معلل

بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك

لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم

الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود

المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب

عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند الى

حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقع عدمه

مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يقع وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى

الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى

المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه

ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان

علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا

اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان

بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة

وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في

ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى

عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة

دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا

واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة

المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر

ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن

التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء تاثير المؤثر

في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة ان افادة البقاء

للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس

بحج ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان

حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

ان التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفيده العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث وجود بعد ما لم يكن و لهذا لا يصح ان يقال ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بعض هو مقدور بل واجب ضرورة انه لا يكون بعد عدم ولعله وجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه بهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون من علة قصد ذلك في الهيات الشفا اقول تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر او على التقدير بين التاثير في نفس الوجود دون الوصف والوصف اثر امر اخر كما قصد واللازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو مما ينقبض عنه صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي ... فانه لم يورده الشارح ... 

وما بعده

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود
ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعم
على العالم في آن لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب
عنها زال ضوئه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا
للبناء في الحقيقة انما هو بحركة يديه مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة
لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قايم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا
الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكانه انسب بما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري
تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين
الايجاب قلنا على راي المصنف صفات الباري تعم ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا
يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الحق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بذلك القصد اذا كان
القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال
بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه
قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سيأتي القدم الذاتي
لا يوصف به سوى ذات الله تعم لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله تعم واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما
القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اي لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم
لا يمكن الا
الى القديم ولا يتوجه على
هذا ما اورده السيد قدس سره على
الشرح القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته
اذا فرض الكلام في الصانع تعم بان يقال يجوز استناد القديم
الممكن اليه تعم لو امكن كونه موجبا وغرضه ان
النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا
لا في امكان المؤثر
الموجب فان
ذلك متفق
عليه فلا فائدة
في هذا التقييد
جلال قوله
يعني انما قيدنا المؤثر
اقول اشار بهذا التفسير
الى انه ليس متفرعا على
ذلك الاصل فان افتقار
الممكن الباقي الى المؤثر هو الذي
يستند الى ذلك الاصل وتقييده
بالموجب لا امر آخر ويعلم هذا فقوله
ولا يمكن استناده الى المختار عطف
على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط
جلال قوله لما سيأتي
قال الشارح في الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان
ما بينه في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة
ولا يلزم حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره
منع الا ان تخلف بحكم كلام المصنف على انه لا قديم
سواه تعالى ثابت يقينا لما سياتي من حدوث
الاجسام والنفوس وان ادلة وجود العقول مدخولة
وح فتوجيه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة
والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان
ثم بيان حدوث الاجسام على حدوثهما
ولا استبعاد فيه بان كل ما
سوى الله تعم
حادث
جلال

ومن بعض وحدوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعم واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابوهاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي
الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف
بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام
من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الان بتغيير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في
قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعم صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعم صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعم بقوله لَقَدْ كَفَرَ
الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ لانباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ واما
غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعم وصفاته مخلوق وكل
مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب البعض الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعم وادعى ان صفاته تعم ليست زائدة على ذاته كما
ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعم فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم جواز انتقال الصفات

كفروا بتسميته ذواتا ولا والملكية لا يكفرون لانهم لا
يثبتون له تعم ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما
يطلقون الالفاظ فتدبر ملا جلال
رحمة الله عليه

ملا جلال

٧٩

اخر يين وتنقل الكلام اليهما حتى يثبت لا يبقى معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية يلزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راى المص وساير المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع معها
البعدية فلا بد لها من معروض يعرضها بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لها وما هو الا الزمان قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم
لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن
ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين
القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما
اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما
معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد
انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء
الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر
المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى
جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

قوله اما انه معروض القبلية بالذات فلان هذا وارد على هذا الوجه [illegible]

[illegible] وان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر [illegible]

وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما في العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايض فانه لا اجزاء لها في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايض ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايض من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا اليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس له حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة اقول فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف ٨٠ الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد للاتصاف بمعنى علة قطعا سواء كانت موجودة او لا وسواء كانت تلك القبليات موجودة او لا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الاخر والا لزم ان يكون هوياتها يقتضي او ماهية التوسط الذي يرسمها يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا كلام اخر هو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي المتقدم والمتاخر لان كل امتداد كان استمرارا لتقضي فجزء بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر الا جزان من ذلك الامتداد او حدان مفروضان فيه والكلام في انه لم خصص هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في انه لم خص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شبهة في ان هذية الجزء لا يحصل بدون ذلك فتحصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق ما سمعه يقولون في الجواب بتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التاخر والتقدم لاجزائه المفروضة واما ما له حقيقة سوى عدم الاستقرار كالحركة او غيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له على ما في شرح المص للاشارات وقد اخذه من كلام على الوجه الذي ذكره الش لانه لم يحرر الجواب ولم يفصل على ما هو دابه في ذلك الكتاب

حي

٨١

حتى يكون هناك امكان محلاً غيره والجواب من وجهين الأوّل انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادّة بالمعنى المذكور لم لايجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلّق بالحادث وراء تعلّق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلّق الحلول فلم لايجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالاً في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرّعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوّة يوجب كون العقول مادّية لان كل حادث لابدّ له من مادّة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادّة وامور معدّة لها الى وجود ذلك الحادث ولايكون هذا من الانقلاب في شيء لما مرّ من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادّة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لايجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ثم شرط كونه معدوما مسلّم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لايجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لابدّ من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي تقتضي الاتصاف بها في الخارج كوجوب الوجود عندكم لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة الموجودة واقترانه به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة فما هو محل الامكان بالحقيقة لابد ان يكون موجودا فان كانت الماهية نفسها محلا بالحقيقة امتنع حدوثها كما في المجردات ذاتا وفعلا وهذا ظ اذا امتنع التبدل في الذات وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف الى اخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا وبالادعى بعض تلامذتهم بداهة هذا الحكم فتامل ملا جلال

قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي اقول ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا من عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وباجملة الكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الاستعداد امر اعتباري مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما توجد في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده

ذاته او صفاته الحقيقية بل بحسب انضمام امر حادث اليه نقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل [illegible] فلابد من امر اخر يكون ما لا التغير وذلك يدان فهو اذن من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف لكن تغيره وليس ذلك من جانب الفاعل لشيء بعد ما لم يكن فلابد هناك بان تغير متى هو فيه في ان ثم كوضع معين يكون هو معه فتة ثابتة للحادث من غير الاهم بسبقه مادة مستعدة له ملا جلال

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث ايضاً يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون
داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي
امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث والا لامر منفصلا
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضاً مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
الى محل فاسد لانا نقول لانم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مراتب ذلك القرب
لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانما نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور
تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المتنسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لا
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت اما بلا واسطة او بوسائط قديمة و
اياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات
الواجب قد مر مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام **الفصل**
**الثاني** في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة الماهية غالبا على الامر المعقول اي
الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية يدل على مفهوم الكلية
التزاما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ح ذات
العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ عند ارض ذهنية تعرض
الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية
من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالتشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدد
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة
فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان

شيء من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة و
من يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه
موجبا بالنسبة الى ذلك البعض وانما قال
المعقول فلا طلاق قوله
اي الحاصل في الصورة
العاقلة
اقول:
المعقول
اعم من الحاصل
في القوة العاقلة
اذ الاول يشمل
الحاضر بذاته عند
العقل كما في العلم
الحضوري بخلاف الثاني
وكان غرضه من التفسير
التخصيص ليترتب عليه انه
لا يكون الا كليا فان المعقول
الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما
في علم النفس بذاتها والظاهر ان
المقصود لم يقيد هذا التخصيص بل اراد
ان اداة الماهية لا يعتبر فيها الوجود
الخارجي بخلاف الحقيقة فلا طلاق
قوله اي على ما ينافي تلك العوارض
اقول هذا البيان لا يجري في
لوازم الماهية فان الاربعة مثلا
لا يصدق على ما ليس بزوج
فالاولى الاقتصار في التنبيه على ان
الفرسية مثلا في ذاتها ليست الا فرسية
فقط فاعدا ما مغاير لها بحسب العقل فلا طلاق
دوانی

٨٣

كما يكون واحداكان يكون كثيرا فلوكان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها معرضة فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا و اما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اهي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يتحقق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يتحقق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها و يسمى المهية المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى ح المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي جعلت موردا للقسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لابد ان يكون مغايرا له بل لابد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقي وقد توخذ المهيّة محذوفا عنها ماعداها اشارة الى المهيّة

المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع و

ذلك لان المهيّة المحذوف عنها ماعداها بعينها هو المهيّة بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد و

لعلّ ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهيّة اذا قيس بعضها مع بعض

لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط

لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ

بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل

فيه ويحصّله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصّل الا بفصل ينضم اليه فيحصّله ويكمّله ويعيّنه

ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصّل ومتعيّن فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصّله ويعيّنه

قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان

وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما

ذكر في المهيّة المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و

بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له فجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا

يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه

فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من

من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد

عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يؤخذ

معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا

لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال

غيرهما من الاعتبارين فيكون اجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبيّن لك ان قوله محذوفا عنها ماعداها

هو معنى المهيّة بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني

وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام

فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار

الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ماعداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا

وكشفا له قال ابن سينا ان المهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى

وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط

بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم حينئذ قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهيّة بشرط لا شيء بالمعنى

الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول

خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

اينما

منفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة في غيره لغيره وهذا الشيء اذا مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فالكثرة ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا آخر الا بالاعتبار العقلي فان المحصّل التحصيل ليس بغيره بل تحققه منه ملا كل

قوله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة اقول فان قلت كما ان الجنس ماهية مبهمة بالقياس الى الانواع كذلك النوع ماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له تحصل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصل زائد حتى يتهيأ لتحصل بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث يفيد الاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا التحصل بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب النحو الاول من التحصل وبين ما يوجب النحو الثاني متعذر او متعسر في اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل ملا جلال

قوله قال ابن سينا ان الماهية اقول صور ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفا هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاد كان معنا خارجا عن الجسمية محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو الجسم الذي هو المادة وانت خبير بانه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم ملا جلال

انما الخلاف فی امکان وجودها ذهنا فق بعضهم یمتنع وجودها فی الذهن ایضا لان الکون فی الذهن ایض من العوارض الذهنیة وقال بعضهم یجوز فی الذهن اذا قیدت بالتجرد عن العوارض الخارجیة لان الکون فی الذهن من العوارض الذهنیة وفیه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجیة ما یلحق الامور الحاصلة فی الاعیان وبالذهنیة ما یلحق الامور القائمة بالاذهان لا یثبت امتناع وجود المجردة فی الخارج لان الکون فی الخارج والتشخص ایضا من العوارض الذهنیة بهذا المعنی علی ما سبق تحقیقه فی بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجیة ما یکون عروضها بحسب نفس الامر والذهنیة ما جعلها الذهن قیدا فیها واعتبر عروضها لها من غیر ان یکون ذلک بحسب نفس الامر یلزم امتناع وجود المجردة فی الذهن ایض لان الکون فی الذهن ایض من العوارض الخارجیة بهذا المعنی والحق ما اختاره المصنف لان الذهن یمکنه تصور کل شیء حتی عدم نفسه ولا حجر فی التصورات اصلا فلا یمتنع ان یعقل الذهن المهیة المجردة عن جمیع اللواحق الخارجیة والذهنیة بان یعتبرها معراة عنها ویلاحظها کذلک وان کانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا یری انه یمکنه الحکم علی المجردة مط باستحالة الوجود فی الخارج ولا حکم علی شیء الا بعد تصوره فاندفع ما قیل من ان الکون فی الذهن ایض من العوارض فلو وجدت فی الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تکن مجردة لان ذلک الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهنی والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهنی لا بحسب نفس الامر غایة الامر انه یلزم ان یکون تلک الماهیة مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهنی والتصور ولا فساد فی ذلک کما ان المعدوم مط یتصوره الذهن فیصیر موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلی من غیر مفسدة وقد مر تحقیق ذلک مرارا واعترض بان حاصل ما ذکرتم ان کل ما یوجد فی الذهن من المهیات فهی مخلوطة بحسب نفس الامر ولیست بمجردة الا ان العقل قد یتصورها مجردة تصورا غیر مطابق للواقع ولا عبرة بما لا یطابقه فیصدق ان کل ما یوجد فی الذهن لا یکون مجردا ویلزم منه بحکم عکس النقیض ان المجرد لا یوجد فی الذهن وذلک مدعانا واجیب بانه لا معنی للمجرد الا ما اعتبره العقل کذلک ورد بانه لا یمتنع ح وجوده فی الخارج ایض بان یکون مقرونا بالعوارض والمشخصات ویعتبره العقل مجردا عن ذلک فصار الحاصل انه ان ارید بالمجرد ما لا یکون فی نفسه مقرونا بشیء من العوارض امتنع وجوده فی الخارج والذهن جمیعا وان ارید ما یعتبره العقل کذلک جاز وجوده فیهما اقول وایضا اذا کان معنی المجرد ما ذکره لا یصح ح قوله ان تلک المهیة مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلک المهیة علی هذا التفسیر للمجرد تکون مجردة بحسب نفس الامر وینهدم بنیان التحقیق الذی ذکره اقول فی الجواب انه لا معنی للموجود فی الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان یکون ذلک التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعی سوی ان المجرد قد یکون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلک الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعیه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد تؤخذ لا بشرط شیء اشارة الی المهیة المطلقة وهو کلی طبیعی المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشرکة فیه فهو الجزئی کزید وهذا الفرس وان لم یمنع فهو الکلی کالانسان فان له مفهوما مشترکا بین افراده ای یقال لکل واحد منها انه هو وانما

قوله فصار الحاصل ان ان ارید بالمجردة اقول یمکن ان یق المراد بالمجردة ما لا یکون مقرونا بشیء من العوارض بحسب الوجود الذی یعتبر فلا یمکن وجود المجرد فی الخارج لان الموجود فی الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجیة ای الاوصاف التی یکون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء وجدت تلک الاوصاف فی الخارج اولا ضرورة ان ما هو موجود خارجی فهو موضوع لقضیة صادقة خارجیة محمولها امر عرضی فان الوجود الخارجی لا محالة تستتبع اثارا و کذا لا یمکن وجوده فی الذهن الا بحسب الاعتبار والتصور فان العقل یلاحظه بحیث یکون فی الاعتبار معری عن جمیع الاوصاف حتی عن الاعتبار ملا جلال

قوله فی الجواب انه لا معنی للموجود فی الذهن اقول هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحریره ان المجرد بحسب نفس الامر یوجد فی الذهن وله ان یعرضه فلا یصدق کل ما یوجد فی الذهن لا یکون مجردا فی نفس الامر اذ المجرد فی نفس الامر یمکن فرضه فیوجد فیه فتامل فیه وتلخیص المقام انه ان ارید ان الماهیة المجردة لا یوجد فی نفس الامر بمعنی ان وصف التجرد لا یکون لها بحسب نفس الامر لکن یوجد فی الفرض العقلی بان یفرض العقل هذا الوصف فذلک مما لا ریب فیه وان ارید انه یوجد فی الفرض العقلی شیء هو مجرد بحسب الامر بحیث یکون الحکم علیه بالتجرد الواقعی صادقا فذلک مما لا شک فی نفیه وان ارید انه یوجد فی الفرض العقلی شیء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار کما اشرنا الیه فلا خفاء فیه لکن یتوجه علیه انه یوجد فی الخارج ایضا شیء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا الیه من ان الفرق انه یوجد فی فرض الذهن شیء هو مجرد بذلک الاعتبار ولا یوجد فی الخارج شیء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذی هو ظرف وجوده لا یتصور بعد تحصیلها الخلاف بین العقلاء والحاصل من جمیعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مط لیس نفس الامر بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فیمکن ان یکون هو الخارج او الذهن فیوجد فی الخارج والذهن واعتبار العقل جمیعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا یوجد فی شیء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل ملا جلال

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع
اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته تحصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة
نقشا اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يتفاوت كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا
المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة
الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها

ومقتض لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية

ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد

خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها

للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها

صورا جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينا قول

فائدة ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور

العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا

مفهوم الحيوان مثلا كان هنالك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية

والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف

به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم

وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك

بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما

كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احد هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض

للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا

ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير

الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها

لتلك الصور ولكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى انما صدق عليه

اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء

من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى

الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان

مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان

اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء

العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى

الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما ينبغي التنبيه في هذا الكلام

انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شيء باصطلاح الاخير الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها

كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب

من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما

الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي

والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها

من حيث ان هذه الصورة ذهنية في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم
والتصورات
وكما ان الشيء باعتبا
رات مختلفة يكون جنسا ونوعا
فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا
وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة في نفس من
صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون
فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين ملا جلال قوله

وقد يستدل على وجود الماهية لا بشرط شيء اقول هذا الاستدلال مذكور

في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مقارنا بل الذي هو
في نفسه
خال عن الشرائط
اللاحقة موجودة في الاعيان وقد
اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد ذاته
التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء
اخر ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ
بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو
الذي يخص وجوده
بانه
الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية من الله تعالى

انه يدخل فيها ما يمكن دخوله فيه على ما سبق جهة مغايرة وتقدم
فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت حيث يمكن فهي الاعتبار
ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت من حيث
بالفعل حصل الاتحاد بالفعل
فالطبيعة التي وجودها
لكن

قوله
لانا نقول اقول
لمانع ان يمنعه الا ان
يبين فان القدر الضروري هو ان
الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لا بد ان
يوجد في
الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب ذلك الوجود
لجريان التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجود ماهية
لا يمكن العقل تحليلها في
ذاتها الى امور فلا فان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم توقفها عند حد بالجملة
لا بد لذلك من بيان فتامل
طاب ثراه

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند عام لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا المتألف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك غلط قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم نشترط في
الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

قوله
الاولى ما اختاره
المصنف اقول هذا ما اشرنا اليه
سابقا انه مذهب المصنف وحققنا بما
يندفع عنه الشبهة ملا جلال الدين دوانی



ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
فى الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقى ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب
ما قد سبق من ان الانسانية استحالة السلب فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولي
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر فى الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون فى البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضى اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى ذا واعوارض الماهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث هى هى باى وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجى كالتناهى للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجى لا من عوارض الماهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد اراد وا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لهما اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او الموجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى
او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى
وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواد كان اتصافها بيّنا او غيربيّن وان فسّرت المجعولية بانها الاحتياج الى
الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من
ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصّواب ان يق معنى قولهم ان المهيات ليست مجعولة انها في انفسها
ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصوّر توسّط جعل بينهما فيكون احديهما
مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في
المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في
الخارج فان الصّباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصّبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصّبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيّات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهيّات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى ممّا
لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات في كونها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا
وبين اثباتها لها بما بيّناه انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطـ وباثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صوّرناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد
بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بطل لان المجعولية بمعنى جعل تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى
وبمعنى جعل المهيّة موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهيّة المركبة في حدّ
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى
جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
متشاركان في ثبوت المجعوليّة بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهيّة ومتمايزان بالمركب مجعوليّة
في حدّ ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم
ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات
الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صحّ نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب
والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حدّ ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب
عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينيته في حدّ ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على
المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطـ واثباتها مطـ كلام حق لا شبهة
فيه وقد اسلفنا بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك
الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة
اليه من لوازم الوجود دون المهية فلينامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في
تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

قوله
كان الكلام صحيحا
اقول لا يخفى ان المعقولات
الثانية ما يكون الذهن ظرفا لاتصافها
به على ما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم
في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا
بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والا
مكان والحقيقة منها سواء
اعتبر بحسب الوجود الخارجي
او غيره
بل
جعلوا
نفس الوجود
الخارجي
منها فالظ
ان المجعولية بحسب
الوجود الخارجي
من المعقولات
الثانية كيف لا وقد
صرحوا بان الامكان
علة ثابتة للحاجة فلا يكون
منشاء الاتصاف بها الوجود
الخارجي وح فلا يكون الكلام
على هذا التفسير صحيحا فتم ملا جلال
قوله اقول لا يخفى على المتامل اقول
لا يخفى على المتامل انه ليس محصل
توجيه القول الثالث ما ذكره كيف
وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب
يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى
جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم
يتجه ما اوما اليه انفا وقد حققنا جلية الحال سابقا
ملا جلال
وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو
لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب صرف ... تعدد
البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط
الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من
الوجوه ملا جلال

تقومهما

فقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايهما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالتشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالتشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في
ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط
تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر
من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التقصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على المهية
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد اذ لا يعتبر بحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعلل الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني بتحصيل الجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي منعاكسة اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على ساير الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة
فيصير
مآل الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على ساير الاعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة ساير الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذا اعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة ساير الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن اعدام جزء
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انا قد اشرنا
فيما سبق الى ما هو التحقيق في
المقام فليكن على
ذكر منك
ملال

الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كان
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط
لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وانما وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة
اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان اعم اي يحصل
للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
اخطار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط ككون
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبر ها

العقل

الى الكلية مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك
صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل
انسان
ناطق ولا بحث
عليك ان طرفي الد
النسبة ليس قسمان
الاقسام الكلية للعلة بل هو قسمين
احد تلك الاقسام وهو الشرط فانه جلال
قوله فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين الى قوله خاصة
مساوية اقول لا يتحقق الملزومات بالنسبة الى لوازمها بحسب
الماهية لكن لانا نقول لوازم الماهية لا ينفك عن الماهية
بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطلان لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من شيئين
احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل
من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من
حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما خفي
التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من
غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها
اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة
البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد
اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان
قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم
وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

٩٣ فان العشرة والعسكر مختصان بلوازم واثار بالوحدة
قلت
المراد باللوازم
والاثار لوازم و
اثار لا يكون على مجموع اثار
الاجزاء المادية ولوازمها بل
لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كما اشير
العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم
الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست على مجموع
خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية

الاجزاء في الوجود مع اختلافها في الماهية وان كان المراد
اعم المعنيين
فلا تقابل بين القسمين
الاول والثاني اذ يجوز ان
يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول
وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يحمل على اختيار
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني
ان يكون صور الامور متعددة بل لامر
واحد وح يظهر التقابل
فتدبر ثم ان
حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشارح

بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتباينين بحسب
الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقع احدهما هو الاخر ويقع المجتمع منهما هو هذا
الواحد وذلك الواحد يشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انما لما التأمت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها
شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات
هي الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء قد
حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ
ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو
والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال
والنطق العجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي
العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك
حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن
الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر
ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل
في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا
يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن مهية المركبات
فظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد
يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق عن المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا
مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما مثلا ما يعبر عنه بالفارسية سفيد وسيا[ه] وامثالهما ولا مدخل في مفهومهما الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض و[...] كلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل اما يحكم بديهة او بالبرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون نعتا لحقيقة اخرى معاني لها شائعا فيها لاجزائها وسنتبه بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود فذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى علم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن هنا يظهر ان الاعراض بل المشتقات و[...] حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك انكر النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان فان كنهها عنده بديهي ولذلك نازع العقلاء في عرضها ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان العاقل لا يشك في ان التكمم والتلون المعنى الذي اخذ منه ليسا جوهرين قائمين بذاتهما فان قلت هذا يخالف ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ في الشفا قلت فيه سلف

[...] انه وان كان مخالفا لما افاده الشيخ والمتاخرين [...]

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف تكون مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
ومصاديقه يعني الخصوص للاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لايكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمص
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والالتزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لايكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا ينتظم المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء مطلقا الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا موادّ وقد
تؤخذ محمولة فقد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما رجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل
المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمهما عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها
اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزء لجميع المهيات لما كان الضابط فهو يميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحد اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا ايجابيا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة فان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون متركبا له فصل وفيه بحث سيجيء
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية

قوله
والالتزم
ادراج المتساوية
في المتباينة اقول يمكن ادراجها
في المتداخلة بان يقي اعتبار العموم والخصوص
وجودا مع قسم من اعتبارها عدما وهو المتساوي منشاء
التداخل والقسم الاخر من اعتبارها عدما منشاء
التباين لكن لما كان الظ اعتبارها
وجودا منشاء التداخل
اعتبارها عدما
منشاء
التباين
لم
يلتفت
اليه الشارح ملا
جلال دواني

قوله وقد تؤخذ موادا اقول علمت
ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وبشير
المصنف قد سلك ههنا طريق الاكتفاء ملا جلال

فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اى شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان
يقال على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لما عما يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على
الشيء في جواب اى شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب المهية من امرين
متساويين والاولا تم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما
اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب المهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه فاذا
كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن
كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو اعني لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه
في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون مفصلا وان ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب المهية من امرين متساويين

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم فى الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا
عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبنى على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود
مبنى لقيام الادلة على ان ليس فى الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية
حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج فى الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما فى الوجود الخارجي انما يجب ذلك فى الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
فى احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على الاختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من
امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثانى والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
اذ الكلام فى الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر
من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال
وهكذا نقول فى ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم وينسوق الكلام
الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات فى المقولات العشر والاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به
انما الذى يدعونه انحصار الاجناس العالية فى احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
فى احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة فى تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتهما لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومى الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر فى المفهومين وان كان
المراد الثانى فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتى او العرضى ولا يلزم من وجود العام وجود
الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع فى
اى جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده هذا ولو رد
ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مط سواء كانت متساوية او لا فانا نقول فى
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الخ هذا

الا الامر صحيحة عكس ولا عند ور اذ الا يلزم من انتفائه ٩٧
فى الصدق فالثنا ده فالكلية فلا يلزم من الاحتياج

قوله لو تم هذا الدليل اقول ان قيل الدليل
مبنى على ما قرر من كون الجوهر جنسا لما تحته فانه
يستلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذلك لا يجرى فى الانسان
قلنا يجرى مثلا لان الانسان نوع لما تحته
فاجوابه هنا فهو جوابه هناك اجلاك

ودق

وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب المهية من امرين متساويين فيق المهية التى لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها فى ذاتى حتى يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هى منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له فى الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها فى انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها فى تقوم حقيقتها الى الجزء المساوى لا ليفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوى فصل لانحصار اجزاء المهية فى الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثانى التعيين وازالة الابهام و الثالث التحصيل اعنى التطبيق على تمام المهية قال الشيخ فى الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء فى ذاته وهو الذى يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب مهية من امرين بل وبانها لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة فى واحد من الامرين اما التميز فلان تلك المهية لا مشارك لها فى ذاتى فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات فى الذاتيات نعم لها مشاركات فى امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها ايضا ممتازة بذاتها عما يشاركه فى عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات فى العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم مترددين ماهيات لا ينطبق على تمام مهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعانى الثلثة باسرها فى تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظى ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر فى مفهوم الفصل هو التميز الذاتى دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ فى الشفا قد ذكرنا انه مبنى على امتناع مثل تلك المهية ثم ذلك التميز الذاتى حاصل فى كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز المهية عما عداها سواء قلنا ان تلك المهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للمهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتى فى الجنس والفصل بل انحصار الكليات فى الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او يقال المهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما فى طبيعته لانه صادق على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان فى ذاتى اخر ولا خفاء فى انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فهو جنس والمهية المركبة مخالفة لذلك الجزء فى طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتى للمهية عرضى له فهو مميز

قوله وانما اذا تساويا فلان تلك المهية اقول هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها من جنسين لا من جنس وفصل بل يدل على انحصار اجزاء المهية فى الجنس اذ قد اعتبر فى الفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل ينساق الى ان كلا منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يصح التقريب

ذاتی لها بالقیاس الی ذلک الجزء فیکون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر ممیز المهیة بالقیاس الی ذلک الجزء
کیف وهو صادق علی ذلک الجزء ایضا وان کان صدقا عرضیا فان اخذ مع وصف کونه ذاتیا حتی یختص
بالمهیة وذات وصف الذاتیة امر اعتباری فلا یکون الماخوذ معه فصلا للمهیة الموجودة وایضا مشارکة
المهیة المرکبة احد اجزائها فی طبیعته لا یوجب ان یکون جنسا وانما یکون کذلک لو کان تحته جنسا نوعان
والشیء لا یکون نوعا لنفسه وکل فصل تام ای قریب سماه تاما لقصور الفصل البعید بالنسبة الیه فان
الفصل البعید وان میز المهیة التی هو بالنسبة الیها فصل بعید عن بعض مشارکاتها لکن لا یمیزها
عن تمام مشارکاتها ولا یحصلها نوعا بخلاف الفصل القریب فان الناطق مثلا یمیز الانسان عن تمام
مشارکاته ویحصله نوعا والحساس لا یمیز الانسان کذلک ولا یحصله انما تمییزه عن جمیع المشارکات وتحصیله
للحیوان وهو فصل قریب بالنسبة الیه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان یحصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا ولیس للاخر فی حصول هذا النوع مدخل فیکون هو فصلا دون الاخر وان یحصل بهما
معا کانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدلیل مع ابتنائه علی امتناع ترکب المهیة من امرین متساویین
یرد علیه انا نختار ان الجنس یتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله کانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم یؤخذ فی مفهوم الفصل القریب ان یتحصل الجنس به بانفراده لا یقال یفسر الفصل القریب بتمام الجزء الممیز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح یکون بحثا قلیل الجدوی اذ لا یتصور النزاع من احد فی ان تمام
الجزء الممیز لا یکون متعددا لظهور انه لو کان متعددا لم یکن ما فرض تماما تماما وانما یتصور النزاع
لو فسر الفصل القریب بالجزء الممیز الشیء عن جمیع ما عداه علی ما هو المشهور واثباته مشکل لان الحساس
والمتحرک بالارادة فصلان قریبان للحیوان لانا نقول بل کل منهما اثر لفصل فان حقیقة الفصل اذا جهلت
عبر عنها باقرب اثارها کالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم کل من الحس والحرکة الارادیة علی الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحیوان هذا وقد یعبر عن هذه الدعوی بعبارة اخری وهی انه لا یمکن وجود فصلین
فی مرتبة واحدة لمهیة واحدة ومعنی کونهما فی مرتبة واحدة ان یکون کل واحد منهما ممیزا للمهیة عن جمیع مشارکاتها
او لا یکون تمییز احدهما قاصرا عن تمییز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا یمکن وجود جنسین
فی مرتبة واحدة لمهیة واحدة ومعنی کونهما فی مرتبة واحدة ان لا یکون احدهما جنسا للاخر فاما
ان یکون بینهما عموم من وجه او عموم مطلق ویلزم ان یکون الاعم عرضیا للنوع الذی یکون الاخص جنسا
للمهیة بالقیاس الیه والا لم یکن الاخص تمام الذاتی المشترک فلم یکن جنسا او مساواة ویلزم ان یکون کل
منهما عرضیا لما الاخر ذاتی له والا لم یکن کلاهما او احدهما تمام الذاتی المشترک قالوا لو امکن وجود جنسین
فی مرتبة واحدة لم یتحصل کل منهما بالفصل وحده والا لکان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا یکون
الاخر جنسا له والتقدیر بخلاف ذلک بل کان کل منهما یتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل کل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فیکون کل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فیکون تحصل کل منهما
موقوفا علی الاخر فیلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان
يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ يتوقف
تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم
ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدهما مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل
الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله ثم يمكن تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي
هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين الجنسين بالفصل والجنس الاخر خارجا عنهما فلا يكون تحصلهما اذ لا ثالث هناك
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في
نفسه فيلزم ان يكون محصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم
مط وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل لتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء
كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة ف انتهى كلامه اقول ان
الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما
كان مبهما فما لم يتحصل على زوال ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال
الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه ما
لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا
سابقا عليه ومثل ذلك لا يستدعي دورا معيته وهو غير بط على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول
بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه
وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ثم نقلنا
انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

قوله اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله اقول ليس كذلك
فان ماصدر التقرير انه لو تحصل الجنس بالفصل وحده اى
ارتفع ابهامه
لزم تحقق النوع
بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا
ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اى رافع ابهامه
نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنهما وظاهر سياقه
دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصل
انه رفع الابهام او تحقق النوع به
لا يجرى على هذا التقرير

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بدّ لها من جزئين لا يكون احدهما جزء
للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بيّنا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بدّ ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بدّ في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بدّ من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايض فيميز المهية ايض عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايض و
ان لم يختص به فلا بدّ وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين و
للمهية ايض يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يق هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يق اذا بني الدليل على تلك
القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يق لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجودة معا اذ الكلام فى المهيات الحقيقية واجزائها لأنّا نقول هذا انّما يتم ان لو كانت الاجناس متميّزة
بحسب الوجود الخارجى وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتى المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعمّ الذاتيات والا لكان تمام الذاتى
المشترك وهو خلاف المقدّر بل يكون اخصّ منه ولو من وجه بناء على امتناع تركّب المهية من امرين متساويين
فيميّز المهية عن مشاركها فى ذلك الأعمّ فيكون فصلا لكونه مميّزا للمهية من مشارك لها فى جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعمّ منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر
مباين لها فلم يكن مقولا عليها فى جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مرّ آنفا
وقد يكون منهما عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسهما يعنى ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فانّ مفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعى والمركّب منهما
جنس عقلى ومفهوم الفصل فصل منطقى ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعى والمركب منهما فصل عقلى كما
ان جنسهما اى جنس الجنس والفصل اعنى مفهوم الكلى كلى منطقى ومعروضه كلى طبيعى والمركب منهما كلى
عقلى على ما مرّ وتحقيق معناه انّ مفهوم الكلى جنس لمفهومى الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلى مط ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلى من حيث هو فى هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومى الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعمّ من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راى المص فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجئ بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد و
المفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته
منه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر فى العلو والسفل هو
ان يكون الاعلى جزء من مهية الأسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة
كالوجود مثلا اعمّ منها وليس الأعلى من الفصول المذكورة جزء للأسفل منها كما لا يخفى فالأقرب الى الصواب ان
يقال يجوز تركب فصل النوع الأخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهى
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذى انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الأخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه قد ورد
بما فصّلنا جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه فى موضعه وسنشير اليه وهما لعنافيان وقد يجتمعان

قوله
ويرد عليها انه
لا يلزم من كون جزء المهية اعم
اقول اذا كان عمومه لعروضه لنوع اخر
وكان غير داخل الا فى قوام تلك المهية كان مساويا للجزء الآخر من حيث الصدق ولعدم ارادتهم
باعم الذاتيات الأعم من حيث الصدق
الذاتى اذ العموم بطريق
العروض لا يجع
الى مميز
ذاتى الا يرى
ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يجعله مميز
فضلا عن عروض جزئه فما ذكره
داخل فى المعنى المراد للمتساويين
ههنا فيندفع الايراد فتأمل ملا جلال
قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
اقول لان الممثل هو ان فى كل من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلى العقلى
الطبيعى والمنطقى ملا جلال
رحمه الله

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المصنف اعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرح الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية لان الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بجملتها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في الشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما اتى من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق

قوله ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين اقول لم يتبين كما ينبغي عن لكنه لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس هو المادة الماخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة واحدة ومثل امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفا واما العلة الصورية فيفهم مما قيل في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي فان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان الخصوص والعموم يقتضي ترتيب الطبيع وما له ترتيب طبيع فقد علم تناسبه طالما لك

ليلزم المح وحاصله ان ذلك دور معيّة فان المهية اذا وجدت وجدت مميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لان وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول
انه جزء الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص
معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل فى وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتميزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها
التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ الماهية للعدم
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و
ليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى
او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلى اقول قد مر الكلام عليه على ما يقال

قوله ولو سلم فذلك الشيء اقول لا يخفى ان التشخص قد يتغير [illegible]

فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر نهما بل يكون معدوما
في الخارج على ما ادعيناه من اندام اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا
امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا يضر لجواز ان يكون التشخص عدم المفهوم
اخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا
كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة
متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة
كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم
وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان التقدير
انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا
يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم
ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق
مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد
المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو اللاتشخص
وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها
تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للمهية
تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له
من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له
وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام
الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجده مشاركا لغيره من التشخصات
فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه
فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل
واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون
نفس المهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد
تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك التعدد

قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات اقول لم يمنع تشابه
الامثال لان
تشابهها في كونه وجوديه او عدميه
بمعنى كونهما عدم شيء بين لا يقبل المنع والكلام
بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم وفيه
بحث اذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخص
ثبوتيا ولا يضر عدم تماثل التشخصات الا ...
اذا سلم ان التشخص لو
كان عدميا
لكان عدما للتشخص
وان نقيض العدمي
وجودي وان المفهوم
منحصر في التشخص واللا
تشخص وان ما صدق عليه
اللاتشخص عدمي يلزم كون التشخص
ثبوتيا لا محالة والجواب ان منع
التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث
اعني كونه ثبوتيا والغرض عليه ان
التماثل انما اعتبر في الدليل في هذا الشق
فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق
وح يمكن منع تشابه الامثال في حكم الوجود
والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود
الافراد الاخر منه الا ان يقال اذا كان الوصف
امرا موجودا لا يتحقق الاتصاف به الا ان يوجد
فرد من ذلك الوصف في الموصوف فان العقل
يقتضي من ان يتصف الشيء بالسواد مثلا من غير
ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم وتحقيق
ذلك فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود
والعدم اذ الكلام في التشخصات التي تتصف بها الماهيات
في نفس الامر فافهم ملا هلاك

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل يتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها

او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد

الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امر منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات

على السوا ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم

عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه

وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة

والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل

لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية

بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل لو كان نوع كل مادة

منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل

باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق

هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف

هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا ان تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة

تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة

على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة

لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام

الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون

في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات

الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان

فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا

نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات

ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها

ليست المادة لانها مجردة فهي اما المهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية

انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد

بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى امثاله فان التقييد بين المفهومات

الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن العقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد

امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او يعرض

بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة

فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موقوفا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى ويفيده الجزئية جزئيا ولد لا محالة مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه و

يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئى

له مفهوم كلى مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا فى نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص

فليس يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه

الا فى مفهومات عرضية والاشتراك فى العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر

هذا ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشئ انما هو

فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات

الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الطرفين

وقد يوجد فى بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا متميز و

التشخص المندرج تحت غيره متميز يعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون

التميز فى المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات والتميز يدون التشخص فى الكلى

الذى يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى قد يكون اضافيا معناه ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على

ما يوجد فى بعض النسخ ويجتمعان فى التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان

لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك

تشخص بلا تميز فالصواب ان يقول التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوجود

فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض ولا بعدمها اعنى اذا اعتبر من

حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص

يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى صدق الوجود

على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق

عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق

عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخصية نفس الوجود التشخصى

ولزم ان يكون التفريق الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و

ايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص

وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية بط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و

قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم

لكان نسبة المياه التى جعلت من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص

من مياه لم يكن فى الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب

البرهانية اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه وجعلناه فى الكيزان بخلاف

ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ما الجرة
محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط
الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وقوله اى يساوق الوحدة
الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا
باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وهي اى الوحدة
والكثرة عند العقل والخيال يتنوبان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس
فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات
في الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات والجزئيات بذاتها اى
يرتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اى ترتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس
اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس
تدرك اولا بالالة جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة
كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها
المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هناك اى في العقل والالة فالعقل
اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في
الة واذا اعتبر مع الة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول
وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات
المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما
ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات
المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة
لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا
الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس
حيثيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

قوله ولا
يمكن تعريفهما الا با
عتبار اللفظ لعينه اقول بحث لجواز
كونهما بديهيتين بالكنه وكسبيين بوجه ما يعرفان
تعريفا حقيقيا وايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن
حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريقا غير النظر فيعرفه
والظاهر ان هذا الحصر اضافي بالقياس
الى التنبيه فيندفع
الاول والمراد
بالبديهة حصوله

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لا لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان لو
تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري
بينهما كما قالوا اليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع
اشيا متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها
وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشيا التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشيا التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايض لان موضوع الكثرة ح
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون
واحدا بالتشخص كالعدالة والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بما هو اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا
لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه له من خارج و
الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي مبحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول
هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل و مع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و
تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا لكن لا من الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض
محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول قولك ان
كانت الاشيا المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايض فان زوال الكثرة عن شيء لا
يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و
ايجاد الماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة

اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد
مجموع تلك الاشخاص الكثيرة
لا كل واحد منها
وكذا في
صورة المثال
واذا فرض عروض
الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
يكون ذلك الماء مجموع
تلك المياه لا كل واحد
منها قلت الوحدة الشخصية
ما هي عدم انقسام الشيء
الى افراد ومن البين ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
والا لكان كليا وان انقسم الى الاجزاء
وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال
والانفصال وانما يبدل حالة في انقسامه
الى الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان
فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا
يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية له هو ملا جلال
قوله فح نقول قولك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه المجتمعة بعد التفريق مغايرة للوجه
الذي كان قبل التفريق قوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كونه واحدا اعداما لها
بالكلية وايجاد الماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقتضي
ببطلانه

مدفوع بان المستحيل هو انعدام الجسم بالكلية بحيث لا يبقى مادته ايضا

شان اذ عمدة غرض هذا القائل تحقيق هذا المبحث على الاول
الى قواعدهم ملا جلال

ونقول تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لهما وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا ينعدم بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان
تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور
جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
نفيهما ومنهم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الا
يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين قد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض فتلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة
منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بذلك الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الزوج
في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فذلك ممنوع
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو
بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول فيه فراق بناء
هذا
على هذا المذهب
وادعاء البداهة في المقدمة
المبني عليها ومنع البداهة شنيعة ومشهور
في اذهانهم وشاربهم اختلاف ولا يجدي البحث واذا
انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين
شروع في كتاب الاستدلال فلا فائدة في
ايراد امثال هذا السؤال
لما جلاله
قوله اقول
هي شبهة منشاؤها
الاشتراك
اللفظي اقول
المشاؤن لما ادعوا
البداهة في ان الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع
بقاء هويته اورد عليهم
النقض بالهيولى التي اثبتوها
فانها باقية عندهم في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجيب
عنه من قبلهم بان الهيولى التي
اثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة
والكثرة حتى ينعدم بزوال احديهما
فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود
هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه
بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان
الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة
والكثرة وفي ذلك يزول بزوال وحدته وكثرته
هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا
والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا
وقد نقلنا فيما سبق سالفا عن الفارابي ما يكفيك في
تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
فالهيولى في الاحوال مستحيطة لوحدتها التي هي هويتها و
تلك الهوية لازمة لها نعم حاملة لوحدة الجسم و
كثرته واتصافه بتلك الوحدة والكثرة
بالعرض وكذا ما يتبعها
من الوحدة الا
تصالية
والكثرة التي بقيا
بها لما جلال
مع

وبما قررنا اندفع ما قيل من ان ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فهم اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف نصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا
اختلفا مع الموضوع كالعزهو واللافرس والبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول كان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في مقالة التاسعة من الفن الثاني من
منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة الكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما قيل من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضيهما اي معروضي
الوحدة والكثرة فقد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث انها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما الخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

عليهما عرض واحد وحيث الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المصنف ويدفع
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتهما او لما هي من
ذاتياتهما فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الو
جهين لا يصح جعله قسما برأسه من
اقسام الواحد بالذات لا يقال لعله اراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض ان يكون المحمول غير النسبة كما اشار
اليه في اخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يبقى لها من جهة اخرى واحد لاتفاق
بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يحيق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلناه انفا فتدبر
ملا جلال دوانى
رحمه الله

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات وبالعكس اى
معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب يكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وينبغي لو اخذ بالعرض
تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان
العارض بالمعنى المذكور مع معروضه لكونهما متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له
لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس اى موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان الموضوع الواحد والثاني بالعكس اى موضوعهما
فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني
الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول
هذا القائل لم يقل المص كانت هناك سود وبيض او كانت هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما الاثنينية
مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يتعين من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا في الكون
هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على
الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على
الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول ان قوماتى
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن
معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق.
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اى ما لا يكون له مفهوم

قوله لم لم يقل المص كان هناك سود وبيض اقول فان وصف
الموصوفية
والمحمولية عارضان مخصوصان
من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من
بينهما بلا اجلال
قوله ولم تعاندا في الكون هناك
اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
تتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او
العنادية ولا يخفى وهنه لان
تحققها ليس في مادة
واحدة من
جهة
واحدة فليتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما نظير
ذلك قولك يتحقق في الصلوة دائما اما الوضوء
واما التيمم فان تحقق كل منهما
كما كان في مادة
اخرى صح
العناد
بلا اجلال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة
شخصية اي وحدة هي تشخص من تشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير
من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما
ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة التشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة التشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
التشخصية معناه ان الوحدة التشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة معبر عنها بقول مطلق من
غير ان يقي وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع
اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقي والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق
شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار
شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفي الهيولى فلا يرد النقض
بما لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول سريان بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان
انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو
من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب رتبته
وفي الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد
بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به
الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشيئين واحدة
من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقي جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في التشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخذ اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصيته

قوله
في جعل الجسم المركب
من هذا القبيل نظر اقول يمكن
ان يقي المراد من الصورة الاولى ان يجب ان يكون
معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام
المورودة بها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان
لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
وهو الواحد الشخصي
فيندفع
السؤال
الجسم المركب
الشخصي وان كان
معروضا للكثرة
لكن الوحدة الشخصية
لعارضة له لا يجب ان
يكون معروضها معروضا
للكثرة بل عروض الكثرة
ههنا ناش من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء الوحدة
فتم ط اجلال قوله لكونها في
كل عدد اشد منها اقول الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما
ان الزيادة والنقص من خواص الكم
فينبغي ان يقي لكونها في كل عدد اقوى
وازيد منها فيما دونها ط اجلال قوله اقول
ان الهو هو اذا اريد به اقول الهو هو الاتحاد او
نه اشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو
معنى معتمد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو
مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد و
ان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يقي في
المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو
الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها ولا عدم جريانه في الوحدة
المحضة من غير كثرة ط اجلال قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم اخر اقول التعرض لخصوصية الهو هو لانه
مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة
على ما مر من الفوائد
ط اجلال

هو هو يكون قليل الجدوى وايضاً هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في
هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي الذي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد نحو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئاً واحداً بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طيناً
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحداً او الاستحالة كلون الجسم كان سواداً وبياضاً
فصارا سواداً جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
شيئاً اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلاً فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمراً او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجوداً كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحداً لا يقال يلزم ان يكون واحداً بعينه حالاً في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتاً ووجوداً اقول بوجه اخر
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصاً بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحداً اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث والممكن ان يقال على قياس ما مر
في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلاً من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يدل على اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكماً بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملاً للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عدداً اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحدانه
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلاً متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوماً لها باعتبار

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي تقوم

حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالغلط لا يقال تقومها بالوحدات ليس اولى من تقومها بالأ

عداد فيلزم المحذور واعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول القوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال فانه يمكن

تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور

بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا

في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد

واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها

وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر

التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي

انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف

الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط

يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه

اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما

واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فان ثمة وحدة واحدة و

عشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق

الوجود ولا يلزم تسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد

تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى

بالمشهورية اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذا وحدة عمرو تمتاز بعمرو

عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة

حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة

كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في

شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة ويتميز عن

مشاركتها بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها باعتبار ثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات

ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه و

الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة

اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة و

الكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات

الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي للمقابل للوحدة ما يقابل عروض

لها اي للوحدة واراد بهما ههنا معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب و

اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة له لا في العبارة فقط لا جلال

الايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء
الاشيان ان كان متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما
يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته ترددفعا للتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان
اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب و
ايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة مما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف في البعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المقارنة في الزمان تعلقا او وصفا او نحو ذلك كالاجتماع بين زيد وعمرو في الا ... ماكان (بهذه؟) الا في ... مجازا الا اصطلاح

ويعرف والا اعتبار بحرف السلب لتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللااعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللااعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللااعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي مضافين الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعنى المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مط بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع منفكا عن كل واحد الى

الاخر او كان احدهما طبيعيا لا ينفك عنه ولا اليه فان جميع ما بينهما اضدادا في هذا الموضوع ولا نبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا والاخر معنى عدميا وعلى اى حال الاعدام كان اذا لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يجب

الذى هو الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور الذى لا يعتبر فيهما غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى التحقيقى يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط سموه بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والاخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذى هو الطرف سواد وبالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد الذى هو الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث

اضعف سوادا قال الشيخ في الشفا السواد الحق الاشد والاضعف من الشيء الذى هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى اخر فكل جزء من السواد يفرض فلا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه

ملا جلال

بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات على ما ذكره بعض هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتحقق بينهما فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل فان قيل من المتقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ فى الشفا ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد فى اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض فى محالها والصور فى موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ فى الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد فى زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان
سواء كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدق
خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية
التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر
فى المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل خارج عن الاقسام
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب فى تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول او
العقد يعنى ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فاذا حصلا فى
العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومى

119

البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما
نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على
ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم
من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع
الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما
عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاءه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك
مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس
وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و
بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته
من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعني المندرج فيه عرضيا

قسما من التضايف
يجب ان يكون من حيث هو
مع قطع النظر عن كونه معروضا له
اخص مطلقا من المقابل اذ المقسم هو مجموع المقسم
والقيد والصواب على تقدير ان يوجه السؤال على هذا
الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه
بالقياس الى النوع بحسب الحمل
الذاتي دون الحمل
العرضي
كما بحث عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم

للمندرج كما فی المثال المذکور واما اذا کان ذاتیا له کما فی مبحثنا فلا اذ من المستحیل ان لا یصدق ذاتی الشیء علی ما یصدق علیه ذلک الشیء قلت فاذا کان التضایف ذاتیا لمفهوم التقابل الذی هو عارض لاقسامه لم یلزم صدق التضایف الا علی عارض تلک الاقسام او علیها من حیث انها معروضة لذلک العارض واما صدقه علی تلک الاقسام فی انفسها فکلا وبذلک یتم مقصودنا هکذا قیل اقول وفیه نظر لان مقصود السائل ان التضایف لکونه ذاتیا للتقابل یصدق علی ما یصدق علیه التقابل فان صدق التقابل علی اقسامه انفسها صدق التضایف ایضا بالضرورة علیها انفسها ولا اثر فی ذلک لکون التقابل عارضا لاقسامه غایته ما فی الباب ان یکون صدقهما علی الاقسام صدقا عرضیا وقد یقع فی شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و الضمیر فی قوله ویندرج تحته راجع الی التضایف یعنی ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلک مندرج تحت احد اقسامه ای التضایف وذلک باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضایف فمفهوم التقابل من حیث هو هو اعم من مفهوم التضایف وجنس له ومن حیث انه معروض لحصته من التضایف اخص منه لکن یشکل ح قوله ومقولیته علیها بالتشکیک ای مقولیة التقابل علی اقسامه الاربعة بالتشکیک بناء علی ما اشتهر من ان المشکک لا یکون ذاتیا لما تحته فاما ان یقال ذلک لم یثبت خصوصا فی المهیات الاعتباریة او یقال اطلق الجنس علی الاعم الخارجی واستدل علی ان التقابل لیس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالکنه لا یتوقف علی تعقله وهذا ظاهر فی التضایف کما ان التوقف ظاهر فی التضاد واما فی الباقین فتردد قال الامام انا قد نعقل مهیة المتضایفین وان لم یخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلک یعرفنا عدم تقوم المتضایفین بالتقابل وظاهر ان هذا انما یدل علی ان التقابل لیس ذاتیا للذوات المتقابلات کالسواد والبیاض مثلا ولا کلام فیه انما الکلام فی انه هل هو ذاتی لاقسامه التی هی عوارض تلک الذوات واشدها فیه السلب یعنی ان تقابل السلب والایجاب اشد فی مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل علی ذلک بوجوه الاول ان منافی الشیء اما رفعه او ما یستلزم رفعه لان ما عداهما یجوز اجتماعه مع ذلک الشیء قطعا ولا شک ان منافاة رفع الشیء معه انما هی لذاتیهما ولذلک اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصیلا واجمالا حکم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هی لاشتماله علی رفعه اذ لولا اشتماله علیه لم ینافه قطعا فالمستلزم لرفع الشیء انما ینافیه علی سبیل التبع لا لذاته ولذلک اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغایرا لرفع المفهوم الاول فما لم یشعر باستلزامه لرفعه لم یحکم بامتناع الاجتماع بینهما لکن قد یکون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته یشعر بالاستلزام اجمالا ولا یشعر بهذا الشعور الاجمالی فیغلط ویظن ان الحکم بالمنافاة لذاتی المفهومین ولذلک یتلهیهما انا اذا اعتقدنا ان هذا خیر وقطعنا النظر عن جمیع المعانی الخارجة عن مفهوم منع ذلک لذاته من اعتقاد انه خیر ویظهر مما ذکرنا ان المنافاة الذاتیة انما هی بین الایجاب والسلب وان المنافاة فیما عداهما تابعة لمنافاتهما فیکون التقابل بینهما اشد واقوی الثانی ان سلب الخیر مثلا لا ینافیه اثبات الشر لصدقهما علی ذات واحدة ولا ینافیه ایضا سلب الشر اذ قد یصدقان علی ذات واحدة بل لا ینافیه

قوله واشدها فیه السلب

اقول قد سبق انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف من خواص الکیف کما ان الزیادة والنقصان من خواص الکم فوصف التقابل بالاشدیة مبنی علی المسامحة ثم ان الشیخ فی منطق الشفا فی فصل المعقود لبیان ان التقابل بین الموجبة والسالبة اشد ام التقابل بین موجبتین محمولهما متضادان قال فحق ان کونه جائزا اشد عنادا فی جمیع الامور لکونه عادلا من کونه لیس بعادل واما من حیث الصدق والحکم فان السالب اشد عنادا او البعد من ان یطابق الموجبة فی شیء من الصدق والکذب ومحصول کلامه ان المعاندة بین الموجب والسالب بحسب التصدیق اقوی وبین المتضادین بحسب التحقق فی الواقع اقوی اما الاول فقد بینه بوجوه یقرب مما سیجیء واما الثانی فلم یتعرض لبیانه وکانه ترکه لظهوره ضرورة ان الجسم الابیض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا کیف لا والابیض متصف بسلب السواد مع امر زائد علیه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه ولا یخفی انه لا یختص بالتضاد بل یجری فی التضایف ولا یدل کلام الشفا علی الاختصاص وقد ذکر الشیخ ان هذا الحکم لیس من الوظایف المنطقیة وانه اشبه بالمباحث الجدلیة فلو ترکه المصنف لم یبعد اذ لا یتعلق غرض یعتد به ملا جلال قوله ولذلک قیل

اقول هذا مع ما سبق فی سوق الدلیل یدل علی ان المطلق شدة العناد فی التضاد کما قاله الشیخ ملا جلال دوانی

١٢٠

الا ايجاب الخير واذا انحصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافى ايجاب الخير فى سلبه ولما انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا الا ينافى سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا الا ينافى ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضى الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه فى السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافى ايجاب الخير فى سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى الخير والثانى عرضى له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى ورد ذلك بان العرضى اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفى بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب ووجهه بان التضاد مشروطة بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى لذاته بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو فى التضاد الحقيقى والثالث انما هو التضاد المشهورى على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول التناقض بمعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع فى كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام فى احكامها وانما خصصوا ابحاثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو فى التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة فى اثبات المطالب فى العلوم الحقيقية بل وفى اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا فى تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبنى على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شئ

قوله من الحركة والسكون اقول قبول السكون الشدة غير ظاهر لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذى جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه فقلا عن الشيخ فبينهما التضاد والمعتبر فى قاطيغورياس فتدبر ملا جلال

قوله وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل اقول حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يتحقق بين المفردات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافى كلام هذا القائل وان اراد بيان ان التسمية به شايع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى الشامل فالقائل لا يسلمه كيف ولا يتبادر الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا الفرس واللافرس ليس يتقابل التقابل الذى للنقيضين اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا لان سيد المحققين فكيف يظهر به ذكره فساد كلامه ملا جلال

وضمّ اليه حرف السّلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة فى زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت فى مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من انّ مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسّر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادّعى انّ التنافى
امّا فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا وامّا فى المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان فى نفسه استدّ
بعدا عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمّون تقابل
السّلب والايجاب مط سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة فى تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوى ذلك المعنى وتحقق التناقض فى القضايا بشرائط ثمان
يعنى انّ تحقق التناقض فى المفردات لا يتوقف على شرط فانّ كل مفهوم دخل عليه حرف السّلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط فى ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض فى القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكلّ ووحدة القوّة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما فى شيء منها كما يق
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
فى السوق وليس بجالس فى الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجى اسود بعضه وليس باسود كلّه او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اى الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو فى القضايا الشخصية امّا القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفى بعض النسخ فبشرط تاسع اى يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اى فى الحصر بان
يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فانّ القضية الكلية ضدّ القضية الكلية على ما مرّ تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدّين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفى الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف فى الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فانّ الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان فى المادة المذكورة مع انّ الممكنة والضرورية فى المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لانّ الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة فى
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسرّ فى ذلك انّ نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فى احدى

قوله وظاهر انه لا حاجة
اقول نعم لو سلم انه يطلق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب بين
المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام الفاضل
الان فى ذلك خلاف المشهور بل هو
مبنى على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير لا
جلال قوله
من غير اشتراط
فى ذلك اقول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لكان
نقيضان عدم الملكة
لما صرح انفا بان تقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة فى تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التى
هى مورد الايجاب ومدخول السلب
ومشترك الوحدة شرط فى تناقض
المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه فى قوله
بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها كالشبيه
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه كذلك يتوقف
على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التى
هى مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقيق العقل اياه وح فقوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط
لتحقق العقل ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سنذكره فى اثناء البحث من نكتة اعتبارات الوحدات
ملا جلال

القضيتين

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلابد ان يعتبر فى نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولاشك ان رفع جهة من الجهات لايكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لايكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لايكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف
الجهة لابد منه فى اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لايكون ضرورة لايكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لايكون دواما لايكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اى وجه كان لايكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفى
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاى حاجة فى ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تتغايرا الا بان فى احديهما سلبا وفى الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن فى القضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعنى اتحاد القضيتين.
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التى يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعنى وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعنى الوحدتين الاوليين او الواحدة اعنى وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف فى الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلى سلب
جزئى ورفع الايجاب الجزئى سلب كلى وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لاشيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان
الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ فى اخذ النقيضين واما التفصيل
الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم فى المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل
استعمالها فى العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفى الموجهات بشرط عاشر لم يرد به
ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفى لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال للتناقض القضايا شرائط ثمان تتحقق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط فى تناقض الشخصيات تكون تسعا
وفى المحصورات عشرا ونظيره ذلك اعتبارهم فى الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات فى المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا فى القضايا

قوله
ومن هنا ظهر بالعلم
ان رد الوحدات الثمان
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغنى
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغنى
عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار
وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروط
بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات
الثمان لا يغنى عن وحدة
النسبة لان
القضية الموجبة
الخارجية لا
يناقضها القضية
الذهنية وان
اشتملتا على الوحدات
الثمانية كقولك زيد
اعمى اى فى الخارج وليس
زيد اعمى اى فى الذهن
لا تغاير بينهما فى الموضوع
والمحمول ولا فى باقى الثمانية
بل التفاوت فى نفس النسبة
فان الحكم فى احديهما بالايجاد فى
الخارج وفى الاخرى بسلبه لا بد
فى الذهن وكذا الحمل الذاتى اذا اعتبر
بخصوصه مع الحمل العرضى المعتبر بخصوصه
كقولك الجزئى جزئى اى هو هو بالحمل الذاتى
والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فانهما
صادقان مل جلال

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اى عدم شيئ فى
نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيئ الذى اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حققنا ذلك فى موضعه وهى تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اى الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
فى وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز
كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين
زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض اولا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون اولا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان وعند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودى كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا
خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفى عن الاجناس ومشروط
فى الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذى هو جنسهما القريب ولا مستند لهم فى ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان
الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا
تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد
نعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول و
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحد فى الخارج فالموجود العينى هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

قوله كما يقال لا عادل ولا جائر اقول العدل هو التوسط
بين
الظلم والانظلام
فان اريد بالجور الظلم فلا
لمنظلم لا عادل ولا جائر لكن لا يصدق
عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا
ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم الطرفين
وهو الشايع فى علم الاخلاق لم يمكن الخلو عن العدل
ويكون فى الموضوع القابل وفيه نظر
والحق ان المراد بالعدل
بحور المتكلمين

مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومهما كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم نتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

## الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر اما بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للمهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة المهية تميزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني

في الجواب ان نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وما يشمله كالسيف الخشبي فالمعلول اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة المذكورة كما تبين في توجيه عبارة الشرح واعلم ان هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل او غيره مما يوجد في الخشب اما لو قيل صورته ما هو مبدء الآثار المختصة به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع السؤال من غير كلفة

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني
الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري و
المادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة
العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع
في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

عن المعلول

توره
اقول فيه نظر
اقول معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج الممكن
في وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما
يساوقهما موضوعة او لا ومفروع عنها عند هذا
النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء

[illegible]

كل واحد من افراده يصدق على جميعها يعني ان تلك
الاحاد
علل اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا توقف للمعلول على كل
واحد من تلك الاحاد يتوقف واحد وعلى جميعها
بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لا فردا واحدا استبعاد اللازم
منه كون الشيء عين الكثير من احاد
علله والا محذور فيه بديهة
واقع في جميع
المركبات انما اللازم كونه عين ما هو فرد واحد من علته
او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه داخلا فيه من انه لا بد
في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام
نغيرتم على اطلاقه خصوصا في مثل
تقسيم المرتبة الى الواحد
والكثير فان
فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم الاخير لا محالة

عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجها اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزء عقليا وهو الجنس والفصل او جزء خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مط يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يق لعلة المهية جزء وركن ويق للمادية مادة وطينة ويق للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و يسمى علة مستقلة وتامة ايض يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يق من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها الكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا بد من ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه بط بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا للعدم المع لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المع لكن ذلك بط لما تبين من انه يجب وجود المع عند وجود العلة الا ان يق وجود المع عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له الا انا نقول انا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل
نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يق وجوده مقارنا لوجود
فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره بزمان مح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا لها لا ويجب
تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا
(لا يستلزم ان لا يكون المفروض تمام العلة آه)
من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا و
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني
اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة
فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة
الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام
المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا
منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان
هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يق وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجامع

قوله
اذ لا سبيل
الى امتناعه اقول
اذ لو امتنع بعد تمامها الى
ان ينقضي زمان فيوجد لم يكن ما فرضنا
علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر
آخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه ملا جلال ره
قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اقول اي
[illegible]
قوله نعم لو قيل يجب وجود
بعده لم يكن صحيحا ملا جلال
المعلول اقول
فيه بحث اما اولا فلان
وجوب وجود المعلول بعد المعد لا
يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمصنف لم
يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان
جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي
وجوب وجوده بعده و
اما ثانيا فبعد التنزل
عن هذا
وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا
[illegible]
المعد البعيد
بالنسبة الى القريب
كالقريب بالنسبة الى
الى المعلول ضرورة كون المعد
البعيد معدا للمعد القريب فالقول
بوجوب انعدام البعيد بمجرد القريب وجواز
اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحت ملا جلال ره

٥١

[illegible]

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل بكذا ملزوم ايضا لايجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايض فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يق انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
مم فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يق فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكنها وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان لزم استمراره

وجود المع وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد
علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لايمتنع كونها مستقلة اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعلول
بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت
كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان
انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على
احدهما لابعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في المشروط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه
زال بزواله ويكون لتاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثير اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول
وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لابعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما
ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل
منع المقدمة القايلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد
البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يق لا شك ان الاب له مدخل
في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط
لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد
العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية لبعض العلة التامة لحركة المني وحركة المني
علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة
الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير
الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار لمجاورتها للماء معدة له لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا فذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا
بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في
الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب
او مختار والحق ان الفاعل اذا تعددت ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده
اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد
بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كان
مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر
عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

وحده

قوله
واما ان يتوقف
على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد اقول المستدل انما ابطل
هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم
او كون ما فرض علة مستقلة وظ ان هذا المحذور لا
يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم
دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع
ان توقف على احديهما
بخصوصها
يستلزم
امتناع وجوده
بدونها وذلك
لانه لو اعتبر في
التوقف ان لا يمكن
وجود الموقوف الا
بسلب وجود الموقوف
عليه لم يكن قولهم لا يجوز
وجود المعلول بدون علته
لعلة اخرى من المسائل
اذ محصله ان ما لا يمكن وجود
المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول
بدونه بل لا معنى للتوقف الا الا
المقتضى للتاخر الذي هو مدلول
الفاء التعقيبية اعني الاستتباع و
امتناع استتباع سببين معينين لشيء
واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير
بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر
المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل
واما الثاني فلم يتم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا
الايراد نعم يبقى بعض المناقشات في دليله على الاجمال
قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد اقول الايراد
ان الحكماء معترفون بان المبدء الاول مختار مع انه
لا يصدر عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات
فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل
والترك بل بمعنى كونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم
يفعل
المختار م
وان استحال وقوع احد المقدمين غير مؤثر في المقصود
وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى على الكل

وحده مصدرا والمقدر بخلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية

المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن

الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه

او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك

شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف

لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن المصدر

قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية

مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا

فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها ويجب

ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة

قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون

العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية

ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط

وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره ويصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى

المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته

بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا

يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما لا

اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات

خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع

غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع

كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا

ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها

لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع

معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في

الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لان اثبات المطلق

ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار

لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء

واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال

من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه تقدم انه

---

قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري اقول ان

خبير بانه

لا فرق بين الخارجي

والاعتباري في ان الاتصاف

بها بحسب نفس الامر يستدعي علة فالاولى

ان يقال المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل

لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ملا جلال

١٣١

قوله

بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق

اقول للخصم ان يقول المتغايران

انما هما المصدريتان

الاضافيتان

واما المعنى الذي

ذكرتم انه هو

المصدر بالحقيقة

وهو الامر الحقيقي

فلا نم تغايره بل هو

اول المسئلة اوليس

الكلام الا في ان مصدر

الامرين يجوز ان يكون

واحدا فقولكم لو تحقق

المعلول لتحقق مصدريتان

متغايرتان بعد تفسير المصدرية

بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر

يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول

الصادر من مصدر واحد لتحقق

مصدران متغايران وهو كما ترى

هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى

وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماته

عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها

عين حقيقته بل ارادوا ان ذاته تعالى

باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها

علم وباعتبار انه مبدأ للممكنات قدرة و

باعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير

ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون

المصدريتان عين ذات بهذا المعنى فلا يلزم

محذور والتحقيق سيجيء ملا جلال قوله واعترض

عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول

سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة بانه

لا بد ان يكون للعلة خصوصية

مع المعلول لا يكون

لها تلك

الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك

[illegible]

تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان

اذ حاصله منع مغايرة المصدريتين ويرد عليه

ان المذكور في جواب النقض في قوة

المنع اذ النقض منع فايراد

المنع في مقابلة المذكور

جوابه غير موجه

ملا جلال

٧١١

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه
اشياء كثيرة قد فوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب
الاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلو
وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن
الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر
معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة
للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان يجعل مبدء للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولا تم واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه
اخر حيث قال اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته

فوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا اقول صدور لا ا
ليس
صدور ا فهو لا صدور
ا فمن اتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن
له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
بها للزوم التناقض وقصده
ان اتصاف
الشيء بامر
هو لا اتصافه
بامر فهو من حيث
الاتصاف بذلك
الامر لا يتصف
بغيره فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة قال
الكاتبي بعد ذكر المنع الذي
ذكره الش وان سلم فلا
تناقض بين قولنا صدر عنه
ا و لم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة اقول المطلقتان
انما يصدقان لاحتمال وقوع كل
منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما
لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه
جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ
لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها ح نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما
اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند
هذا ظهر انه لا وجه لتشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في
التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم
يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر
عن ا ج من حيث يجب صدور ا ب عنه لم يكن
واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه
ج من حيث يجب صدور
ب عنه كان من
حيث
وجب صدور ب عنه يصدر ليس ب فلا يكون اذا صدر
[illegible]
فتذكر

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء اخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى
الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مط بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان في ما
ذكره من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع
كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

وبتوسط ب
د خامسة

قوله الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة اقول فيه بحث لانه
لا يلزم من
توقفه على كل واحد
منها توقفه على المجموع حتى يلزم
ان لا يكون شيء منها علة مستقلة الا ترى
ان الشيء قد يكون كل من اجزاء العلة التامة موقوف
عليه وليس بجميع كلية وان اردتم توقفه على كل منهما
توقفه على المجموع ورد عليه بعد اباء اللفظ
عنه انا نختار قسما رابعا وهو
التوقف على الكل
الافرادي
بل نقول بعد
تعدد العلة
المستقلة الذي
هو محل النزاع و
الجواب انه اذا تو
قف المعلول على كل
واحد منها كان مجموعها
مجموع ما يتوقف عليه المعلول
وبذلك يحصل المط وهو انه
لا يكون شيء منها علة مستقلة
سواء كان ذلك المجموع موقوفا
عليه اولا لانه يجوز ان يكون المو
قوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول
فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل قد
قرر الشارح فيما سبق خلاف ذلك
حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة
وحمل الجواب على على تعاقب العلل على معلول
واحد قلنا هذا مبني على ما استقر من انه اذا
تحقق احد العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه
فالحاصل ان مقصود الشارح ان العلة يجب ان يكون
موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ
التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان
يكون منشأ العلة كما سيجيء ملا جلال الدين دواني

عن خصوصية كل منهما الا عن مفهوم احديهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان نختار فى الدليل الثانى شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة فى الدليل الثانى فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيكون احتياجه الى كل واحدة منها بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هى الموجودة ح دون التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجى فان استغناء شئ عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما والطبايع لا وجود لها فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المصنف ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون له علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثوانى المعقولات اقول لا شك فى انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان فى الشئ الواحد بالنسبة الى امرين يعنى قد يكون شئ علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى فى العلية والمعلولية اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذى يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعى بداهته كما ذهب اليه الامام الرازى واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشا منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواز

ان اخذ فى العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه
بحيث لو وجد لا تنبع
المعلول فالموصوف بها هو
المهية من حيث هى فلا تكن حكاية
انه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه
حسانه يجب ان يكون الوجود الذهنى قيد الموصوف
بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها المهية مع قيده
...
اللواحق الذهنية والامر فى مثله سهل وكتبهم ان المصنف
قد سامح
فى بعض المواضع فذكر
المعقولات الثانية فى مقابلة اللواحق
الخارجية لانه ربما يجعل الشئ من المعقولات الثانية
ومحط الفائدة فيه عدم كونه من العوارض الخارجية كما يشهد
به من تتبع ملا جلال
قوله لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة اقول انه
ان اراد ان يستلزم
المعلول
المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد علله

والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدده ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور بكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا
صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشاء
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشاء الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من
الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد
بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول حينئذ ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال
انه لو كان شيء علة العلة لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم توجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان بحيثية كل منهما علة لوجود الاخر او بحيثية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
حيثية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها اليس فيما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا يترا في معرضها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب بها او لا فتوجد
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود

[illegible]
فليغوح اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة
المطر بل يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة
لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء
في اثبات هذه الملازمة اصلا
حتى يقال اوردها
لاثباته
ل

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الاحاد بان نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايض ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايض المح انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايض فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايض لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الخ اقول هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما تقرره فلا وروده وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها يقول لو ترتب سلسلة الممكنات الى غير نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بالاسر لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير يمتنع تحققه على هذا الفرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على سبب فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته في سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يلزم مح اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما يتحقق على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل جدا

قوله واجيب عن الاول بدعوى الضرورة اقول لما كان

قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون [illegible]

قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه الدعوى مع المقدمات السابقة في اثبات التناهي مثلا الدين دور

١٣٦

الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل
واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل
واستوضح بما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في
الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من
الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها افرادها ووقوع كل واحد
من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة
وان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض في تلك الممكن فقا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة احادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على
ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا ممتنعة سواء كان بينها ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى
من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نفرض المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل
في جانب العلل والعلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه
على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومع
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير
منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان
ينطبق معلول من تلك المعلولات على علتين فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول
على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على
سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن الوجود فلا تخلو

قوله
اقول وقوع كل
واحد اقول فيه نظر اذ للخصم ان
يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد الناقصة
بازاء واحد من احاد التامة ولسنده بان ذلك الوقوع
ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه
مفصلة وان كان في الخارج
فيتوقف على الترتب
ولا يجدي
القدح و
السند بدلا
بد من اثبات
المقدمة الممنوعة
وما ذكره الخصم من
جواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء
واحد من الاخرى لان مراده
الجواز العقلي الذي هو الامكان
فان غرضه دفع جريان الدليل
في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته
فهو ههنا مانع بكيفية احتمال الله
وقوع في اخر الدليل بدا انما تم لما
سلمت الامكان الذاتي فيتحقق لو كان
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنا لامكن وقوع كل واحد بسلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن لا يجري الى اخر الدليل
والخصم يمنع الملازمة والصواب في الايراد
الجواب ما فرغنا سمعك بلا حلاك دوائه

اجزائه فی الموجود ومعلوم انّ المرکّب لا یعدم الا بعدم شیئ من اجزائه واما الامکان فلافتقاره الی جزئه
الممکن واذا کان الجمیع موجودا ممکنا فموجده بالاستقلال امّا نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ایضا ح لاستلزامه کون ذلک الجزء علة لنفسه ولعلله بناء علی انّ العلة المستقلة للمرکّب من الاجزاء الممکنة
یجب ان یکون علة لکل جزء منه اذ لو کان الموجد لبعض اجزائه شیئا اخر لتوقف حصول ذلک المرکب علیه
ایضا فلم یکن احدهما مستقلا وایضا موجد الجمیع بالاستقلال لا یجوز ان یکون جزؤه لانّ کل جزء محتاج الی
ما لا یتناهی من تلک السلسلة فلا یستقل بدونه واما خارج عنه وقد مرّ انفا انّ العلة المستقلة للمرکّب من
الاجزاء الممکنة یجب ان یکون علة لکل جزء منه فلا اقل من ان یوجد ذلک الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا یکون ذلک الجزء مستندا الی علة موجدة داخلة فی السلسلة والا توارد علتان علی معلول واحد شخصی
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا انّ کل واحد من احاد السلسلة مستند الی اخر منها الی غیر النهایة هف
وایضا اذا لم یستند ذلک الجزء الی علة داخلة کان طرفا لتلک السلسلة فتکون متناهیة مع فرضها غیر متناهیة
وبما ذکرنا من التقریر اندفع ما قیل ان ارید بالعلة التی لا بد منها لجمیع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
کونها نفس السلسلة فانّ العلة التامة بمعنی جمیع ما یحتاج الیه الشیئ قد یکون نفس ذلک الشیئ کما فی المرکب
من الواجب والممکن فان قیل فیلزم ان یکون واجبا لکون وجودها من ذاتها وکفی بهذا استحالة قلنا مم
وانما یلزم لو لم یفتقر الی جزئها الذی لیس نفس ذاتها وان ارید العلة الفاعلیة فلا نم استحالة کونها بعض اجزاء
السلسلة وانما یستحیل لو لزم کونها علة لکل جزء من اجزاء السلسلة حتی نفسه وعلله وهو مم لجواز ان یکون
بعض اجزاء المعلول المرکب مستندا الی غیر فاعله کالخشب من السریر لانا قد صرحنا بانّ المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالایجاد واما السریر ففاعله المستقل لیس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم یرد علی المقدمة
القائلة بانّ کل جزء محتاج الی علته فلا یستقل بدونها انّ احتیاج العلة الی ما هو علة لها یوجبها الا ینافی
استقلالها بل انما ینافیه احتیاجها الی ما هو علة لمعلولها او بنافی ایجاده وعلی المقدمة القائلة بان
بانّ العلة المستقلة للمرکّب من الاجزاء الممکنة علة لکل جزء منه انه اما ان یراد انها بنفسها علة مستقلة لکل
جزء حتی یکون علة هذا الجزء هی بعینها علة ذلک الجزء وهذا باطل لانّ المرکّب قد یکون بحیث یحدث اجزاؤه
شیئا فشیئا کخشبات السریر وهیئته الاجتماعیة فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التی فرضناها علة لکل جزء لزم تقدم المعلول علی علته وهو ظ البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعنی الجزء الاخیر عن علته المستقلة بالایجاد وقد مرّ بطلانه واما ان یراد انها علة لکل جزء من المرکّب اما بنفسها
او بجزء منها بحیث یکون کل جزء معلولا لها او لجزء منها من غیر افتقار الی امر خارج عنها واذا کان المعلول
المرکّب مترتب الاجزاء کانت علته المستقلة ایضا مترتبة الاجزاء بحیث کل جزء منه بجزء منها یقارنه بحسب
الزمان ولا یلزم التقدم والا التخلف وهذا ایضا فاسد من جهة انه لا یفید المطلوب اعنی امتناع کون العلة
المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما یجوز ان یکون علة بهذا المعنی من غیر ان یلزم علیة الشیئ لنفسه
او لعلله وذلک مجموع الاجزاء التی کل منها معروض للعلیة والمعلولیة بحیث لا یخرج عنها الا المعلول المحض

المتأخر

المتاخر عن الكل يجب ان يكون علته المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهى ولذا يعبر عن ذلك
المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المبدأ الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه
ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الاخير
وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المبدأ المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن
محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض
فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق السلسلة بل لا بد من المبدأ المحض ايضا
قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت
وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير فى ايجاده فان قيل
نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض
فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية
لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج فى ايجادها الى معاون خارج هو علتها
القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات
تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما
قيل جميع تلك العلل الموجبة التى هى علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها
او خارجة عنها مبنى على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هى جميع تلك العلل وليس كذلك
بل ليس هنالك الا ممكنات فاحتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها
كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشئ
فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر فى المجموع الخ
وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان
العلية والمعلولية متضايفتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود اى اذا وجد احد من المتضايفين
الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من الاخر فيكونان متساويين فى العدد
ضرورة وجه اللزوم ان كل علة فى السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها
علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية
لان كل ما هو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
سواء كانت من العلل او المعلولات فهى لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية
لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لانه معناه
ان يؤخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل
لان الاحاد ح تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة

قوله وعلى اصل الدليل منع اخر اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه كما ان
الممكن الواحد
يحتاج الى علة واحدة كذلك
الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة
وان كل واحد من الاحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف
السلسلة باسرها كثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من
الاحاد وليس كل من الاحاد كذلك فالجملة
مفتقرة الى علة هى مجموع علل
الاحاد وهو غير
علة كل
واحد منها
لما ان الجملة
غير كل واحد و
ذلك بين لا سترة
به نعم يرد ان المجموع
علل الاحاد وهو بعينه
ما قبل المعلول الاخير
الى غير النهاية فان السلسلة
المبتدأة مما قبله [illegible]
واسطة علة للمعلول الاخير
وكذا فى جميع تلك السلاسل
التى يشتمل عليها السلسلة المبتدأة
ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك
الاحاد ملا جلال قوله وقولهم انه
ممكن مجرد عبارة اقول انت تعلم انه لما
ان الممكن يفتقر الى علة كذلك يفتقر الممكنات
الى علل وح يصح الترديد فى ان علل تلك
الممكنات هى بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة
فيها او خارجة وكان الش توهم ان ذلك الترديد
مبنى على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا
فى كلام القائل الذى اعترض عليه ما يوهم ذلك ملا جلال
قوله وما يقال ان وجودات الاحاد اقول بل هذا الكلام حاصل
عن التحصيل لان مغايرة الجمع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات
كما سبق كيف لا وكل واحد داخل ولا يصدق عليه انه
الاحاد ملا جلال قوله فحقه ان يكون مقدما على
قوله اقول لان المراد بالمؤثر فى قوله لان
المؤثر فى المجموع المؤثر المستقل على
الظاهر ما سبق والنظم
الطبيع
يقتضى تقدم اثبات المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا او عينا جلال
قوله ... [illegible]
ذكر وقوع هذه الجملة فى احد الطرفين فان قيل يطبق عدة الالوف
على الاحاد ليظهر انتفاء الزيادة الى جانب اللا تناهى
قلت كان رجوعا الى برهان التطبيق
بعينه فتامل ملا جلال
دوانى
م

التي بعد عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما
طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض
واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من
الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان
الجملة التي هي بعد الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرفا السلسلة ومبدأ عدة الالوف تقع في جانب المتناهي فتكون متناهية ضرورة وهي اضعاف عدة الا
لوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
واحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت
من خواص التناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما
اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافأ في النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا
بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض
وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية
في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في
معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى
تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية
كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان تأثير
الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان
المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه
ان صح ان علة العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي
علة فاعلية للعدمي لان الامكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف قوله مردود بانه
يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب الذي لا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة
اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول و
قد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون
للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان
يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما

كون عدمه علة لامر وجودي هو اللازم ثم سواء كان ذلك العدم محالا اولا والمفروض المذكور ح فافهم ملا جلال ره
قوله مردود بانه يجوز ان لا يكون اقول فيه
البين ان الامكان علة للاحتياج نسبة
يقتضي تحقق
ما اليه فلما
ممكن احتاج
اليه سواء كان
وجد او لم يوجد اصلا
ثم ان كان موجودا
لزم تحقق المحتاج اليه
وان لم يكن موجودا فلا
فلما كان ممكن علة يجب
الامر ممتنعا كان تلك العلة
او ممكنا موجودا او معدوما فا
لملكة المذكورة يكون معلولة
لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون
عدم ذلك الوجودي علة لعدمها و
المفروض كون امر وجودي اخر ايضا علة
لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان
فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع
العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي
وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع
الذي ذكره الشارح نعم يبقى الكلام ههنا في بطلان
التالي بناء على ما تقرر ان توارد العلل المستقلة على
سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب
علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر
الوجودي الذي فرض علة للامر العدمي ولا يلزم التوارد على
سبيل الاجتماع حتى يكون محالا او على تقدير كون علة الملكة
امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي
ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر المفروض علة للامر العدمي
لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة للملكة اولا و
على الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني
اجتماع علتين مستقلتين لا يقال لانا
نمنع لزوم اجتماع النقيضين
كما لا يخفى بتدبر

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا المفعوله من انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضا ولا استغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل النسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكو

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم
تقدمه دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن
ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر انما في التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ثم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافى شخصا
اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية
وهو ثم ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به
الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة و
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و
يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان
الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي ~~التصور الجزئي~~ لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا
المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك



---

١٤٢

قوله ويرد عليه وعلى الدليلين الاول يمكن ان يقرر المقصود انه ليس الشخص من جهة العناصر التي هي المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة لشخص اخر وهو يتم بتمام المشاركات الجنسية والنوعية ولا يتوقف على تساوي اشخاص العناصر في المهية النوعية فتدبر لمحرره

قوله ويدل على مغايرته للشوق اقول لم يعرف الشوق الذي هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة في الدواء البشع وقال الاستاد المحقق قدس سره في اوائل حواشي التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للعبد بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة فقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كالمنافيات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه لمحرره

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد في الحركة على مسافة يكفي فيها
ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا
يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على
وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من
حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء
من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض
بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان
السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات
علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات
في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان
العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير
من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن
الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي
يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض
الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف
من تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في
بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم
وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو
الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر
واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

١٤٣

قوله
بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة
اقول فيه بحث اذ لا توقف
للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفي
فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على
ادراك كل المسافة اولا على سبيل التخيل لجواز ان يدرك
اولا جزء منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا ولهذا
الاخير دفع وجه اذ ح يكون في كل
قصد ذلك الجزء المتصور تمام
المسافة المتصورة
وبذلك
يحصل الغرض
من هذا الكلام
وهو ان السابق
تصور المسافة و
الارادة المتعلقة
بها ثم سبقت منه
التصورات المتعلقة
لجزء جزء والارادة
الجزئية الباقية ملا جلال

قوله ثم التسلسل ان كان دفعة
فهو محال اقول في هذا الترديد
خلل لان المراد بالدفعة ان
كان معيتها بالذات فالبحث
لا يختله لان الكلام في العلل
ان كان المراد معيتها بالزمان
فلا تقابل بينها وبين الشق الثاني
اذ تلك المعية لازمة على التقدير
الثاني ايضا ملا جلال

قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة اقول
لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا
فشيئا ولذلك اذا غشيه الظلمة فلم يدرك
الطريق وقف عن السير فكما ان الحركة مستمرة
على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على
هذا المنهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج
لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة
الواحدة المتصلة يستدعي ادراكا واحدا مستمرا
على سبيل التدريج نعم اذا تعدد الحركات كما في
الخطوات المتعاقبة كان هناك تصورات متعددة
لمسافات متعددة لكن لما صار تلك التصورات
ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمد في نسبه
الامر فيتوهم انه لم يدركها او نسي ادراكها ومن
البين ان الادراك بشيء وادراك الا
دراك بشيء اخر والحفاظ ذلك
الادراك بشيء اخر
ملا جلال

حكات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلابد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما
اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مثبتة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض
المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخص بالقياس اليه والشمس
لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف
الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة عليها فيتوقف
فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا
في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان
يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره
وان كان حاله في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي
معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على
الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد
في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا يوصف بلاتناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة
او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك
لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني

بطلان

قوله والظاهر من هذا العطف اقول مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بها معناهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المحشي انما اقحم لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان المحشي ان يقول اشترط في التاثير بدون لفظ الصدق فلا تغفل

مطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في
الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان
قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد
واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع
تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون
المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء
عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر
كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته مما نعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
تحريك الجسم بقوته جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة
الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء
حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت
الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت
الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها
متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية
فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا
يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميتهما
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على
ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور اثار لا تتناهى
جاز ان يكونا مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان
يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في
وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا
عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها

قوله
فانهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها اقول من
البين ان الزيادة من الجانب المتناهي لا
يستلزم التناهي من الجانب الاخر فلا يحتاج في
الاستدلال بمجرد الازدياد في جانب المستقبل اي الاعتداد
نعم اذا تمسك في ابطاله بالتطبيق ليظهر انتقال
الزيادة الى جانب الماضي اجابوا
عنه بان ليس لها وجود
وهذا تجديد
وجهين
احدهما ان التطبيق
متعلق بالتطبيق
بناء على انه لا يكفي
في الموجود معا وح
يرد عليه ان التطبيق
العقلي لا يتوقف على
الوجود الخارجي والثاني
ان يكون متعلق بالتطبيق الامر
في مادة النقض بان تقرير
برهان التطبيق ان لا يوجد الامور
المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق
في الحوادث الغير المتناهية فانها غير
موجودة فلا يرد النقض بها وح يتجه
النظر في ان مقتضى البرهان عدم وجودها
مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل
التعاقب وربما يقصد الكلام بعد ذلك فيظهر
انه لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير
الموجودة في الخارج ولانه يكفي في ترتيب نفي الزيادة
في الخارج يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف
البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يكفي الكلام
ملا حلال

كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن قضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعة قوية على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك الجزء
فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا
المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية
لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى
ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة
الاصغر اسرع في القسرية وابطاء في الطبيعة من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي
التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون
زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني
يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت
بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير
اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير
ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين
بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز
ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور
لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة
حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في
اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب
العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بط لان كل مدة فهو امر متصل
في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعنى به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور
وكذا ما يق من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان تستلزم
زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون
بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير
متناه عددا بط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك مم نعم يمكن ان يق ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس

منها فقد يقوى على ترتيب واحد نامنها مبتدا من وحدة متعينة
وافق معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد
غير متناه فكذلك على خلط من ترتيب
مختلف منها فقد يقوى على
ترتيب غير
متناه مد
بين ما قلنا
ظا ملا ل
قوله فلم لا يجوز
ان يكون التفاوت
اقول سنعيد انه
اذا فرض تحريك غير
متناه اسرع من حركة
الاكثر في القوة القسرية
او ابطائها في الطبيعية لا
لا يلزم التخلف وهو مساواة
الجزء الكل في التحريك لانهما وان
استويا في الزمان فهما مختلفان
بالسرعة والبطوء فلا يلزم انتفاء
التفاوت بالكلية وهو المحذور لا انتفاء
التفاوت في المدة فقط هذا ونعلم وما
ذكره الشيخ من انه لا احتياج في هذا البرهان
الى وجود هذه الامور بل يكفي فيه التقدير كما سبق
تقريره انه في ذلك ونظائره فما يك ملا حلال
قوله واجيب بان التفاوت في السرعة والبطوء
اقول نختار ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة
واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة والعدة كما في
دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانهما غير
متناه في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة ملا حلال

كلها

كلاهما اللزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيها او
اما على الثاني فالحاصران هما حكتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا
والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكون التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر
تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات
يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في
قوة قاسرة لجسم حالة فيما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي
طبيعتيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري
الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل المحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم
الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة او لا وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض
على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس
احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم
فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك
الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر
عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا
لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل
للهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول ايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان

ذلك الالتزام بما ذكر السريان في الشبهة واجاب عنه
اولا بما ذكرنا
من ان ذلك مشترك
وذكر اخراس العطف قوله به
بشبه ان يكون الاخرة وهو الجواب
الثاني وان لم يصرح به بالثاني ومن عادة الشيخ ان
يصدر مختاراته بلفظ يشبه ونظائره كما نقلته فيكون هذا جواب
تحقيق والاول جواب جدلي ومحصل الجواب التحقيقي ان الصورة

معلول لا علة واحدة موجبة سواء كان لاحدهما مدخل في
وجود الاخر
او لا فان كلا من المعلو
لين ملزوم للعلة وهي ملزومة
للعلة الاخرى فكل واحد منهما ملزوم الاخر
لقد كرر ذلك في شرح الاشارات لعبد هذا القسم
من التلازم بهذا القيد وقال اذا لم يكن علية ومعلولية
لم يكن اجتماعهما الا بمجرد الاتفاق ولا يخفى
ما فيه واجاب عنه في المحاكمات
بان العلة اذا
صدر عنها
شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين
وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة اخرى
فلا يتكرر الوسط وزاد عليه قدس سره في الحاشية
ان التلازم بين الماهيتين غير معلوم و
لو فرض بينهما فالكلام فيه من
من اي القبيلتين
طالع

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لأن وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي من
جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين
باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة قد يزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز
بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال او الانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المح ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في
تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان
الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص
والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم
للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى
المحل عن غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظ اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي
والا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد
لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان
القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون
قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قرب القبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء فى هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجئ كان المناسب ان
لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفى والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعنى ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذى صدر عن الفاعل معلولة فى وجودها العينى
للمعلول فان وجود الغاية فى الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلى والتاخر
بحسب الوجود الخارجى فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهى اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة العضو والمبدء الذى
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة فى
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة فى الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام فى موضع وتخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل
فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذى يصادفه فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتى القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او
عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان
تاديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستندا الى ان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى التادى كان التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التادي بالفعل جزء من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزء منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا او اكثريا
نادرا وانفكاكا كان اداؤه عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة في تاديه كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا
فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دائما ولا اكثريا ولاجرم كان سببا اتفاقيا و
كان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع
سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شري المتاع
ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة
الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او
بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها
اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية
كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية تطلق على ما هو علة
حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان
الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول
كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن
تبريده فلما زال المانع عند بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ
مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس

١٥١

الماهية عن الموضوع والا لافتقر اليه في الخارج ايضا وصير بعرض والا لكان في الخارج ايضا موجودا عبد الرزاق

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم الحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان علة المهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السوا فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

تم المقصد الاول

المقصد

والذا عد الشيخ الرئيس الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط مع ان كلا منهما اخص منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون
الجوهر جسما وهو
من الاحوال التي تعرض
الجواهر من حيث نفسه نعم البحث فيه
عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصا
صها بالجسم بغيرهما من احوال الجسم فالبحث عنها
كانه بحث عن الجسم نفسه والا فالاولى ان يبحث عنهما في
الفصل الثالث وما ذكرنا يظهر اندفاع ما يكاد ان يتوهم من ان المذكور

## المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول خمسة الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان
وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب في ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم
من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا
بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا
في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت
وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و
هو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكان اذا جعل
المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع
ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما
مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو
العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا
لجوهر آخر وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال
غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم
الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة
او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لابد من الدليل على ان الجوهر
المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر حينئذ يكون مركبا من جوهرين
يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما
ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و
هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء
منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او
جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكر ان الموضوع
اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة

لا بد لك الحال لئلا ينتقض بالاعراض
القائمة بالهيولى بل بالاعراض مطلقا ضرورة
تقومها بالممكن المتقوم بعلته ورد بان الظاهر المتبادر من المتقوم بنفسه
هو ان لا يكون
متقوما بغيره اعم من ان
يكون ذلك الغير حالا فيه او لا والتخصيص
بالحال عدول عما هو الظاهر المتبادر اقول يمكن
دفع ذلك عنه بان المتبادر من المتقوم بنفسه هو ما لا يكون
متقوما بغيره لكن المتبادر من المحل المتقوم بنفسه هو ما لا يكون متقوما با
لحال فيه بقرينة ان المحل معلوم انه قد يكون متقوما بالحال فيه
وبان النقض بالاعراض القائمة بالمادة انما
يتوجه لو كانت لها ذات مغايرة
لذات الصورة في الخارج
حتى يتصور ان يحل
فيها
عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة وليس كذلك كما هو التحقيق

والتحقيق ان الموضوع يجب ان يكون متقوما من دون الحال
واما انه هل يجب مع ذلك كونه في التقوم والتعين مستغنيا عن
الغير مطلقا ام لا وذلك فرع على الخلاف في جواز كون
العرض حالا في عرض فتجويز الشيخ عدم
وجوب ذلك وعدمه يقتضي وجوب
والمصنف لما قال با
لمباينة بين الموضوع
والمعروض فلا ينبغي تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني في التقوم عن كل الحال فقط

١٥٣

وقد بيّن فى موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مرّ ان العرض

هو الحالّ فى الموضوع والحالّ قد يكون لا فى موضوع كالصورة فالحالّ اعمّ مطلقا من العرض وبين

الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحلّ المتقوّم بنفسه والعرض لا يكون متقوّما بنفسه و

يصدق العرض على المحلّ والحالّ جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحلّ عرض كالحركة فانها محلّ للسرعة

والبطوء وليس يصدق كل ما هو محلّ فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق

على المحلّ والحالّ جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثوانى المعقولات لتوقف نسبة احديهما على

وسط واختلاف الانواع فى الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضىّ اختلف العلماء فان الجوهر

هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنّف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته

من الاعراض واحتج المصنّف على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على

وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج فى اثبات جوهرية النفوس الناطقة و

الصور الحالّة فى الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض

وكذا فى اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شىء من الجوهر والعرض

جنسا لما تحته لان ذاتى الشىء كما مرّ بيانه يكون بيّن الثبوت لذلك الشىء ورد بان ذاتى الشىء انما

يكون بيّن الثبوت له اذا كان ذلك الشىء متصوّرا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصوّر فيها

المهية بالكنه بل المتصوّر من النفس هو المدبّر للبدن المتصرّف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن

مهيتها وهكذا الحال فى سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه فى هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج

فيها الى دليل اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع

بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى

من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتى له ورد بانا لا نسلّم اختلاف

انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلّم فقد مرّ ان ما ذكر فى بيانه على تقدير

صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك على شىء لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته

من الامور التى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشىء منها فجاز ان يكون الجوهر و

العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر

امر مشترك عرضىّ بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغنى عن الموضوع

ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك فى ان هذين المفهومين انما ثبتا للموصوف بهما

ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له وان قطع

النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمى

لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفى قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضىّ اشارة الى ان هذا الوجه

قوله كما ان العرض ليس بجنس لما تحته الخ هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم الا ان بعضا من الاعاظم صرح بجنسية العرض ايضا الخ وحكم بان المقولات العشر اجناس جنسين فصيبين احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتهما فى كتبه بدلائل يطول ذكرها وحاصلها ان العرض ايضا يطلق على معنيين الموجود فى الموضوع وليس له صلوح ان يكون حدا لمقولة العرض والطبيعة الناعتية التى حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها ان تكون قائمة فى الموضوع وهذا هو الجنس الاقصى لمقولة العرض

ينتهض على ابطال هذا ملا عبد الرزاق

قوله بل المتصوّر من النفس هو المدبّر للبدن فيه ان علم النفس بذاتها علم حضورى والصورة العلمية فى العلم الحضورى هى بعينها الصورة العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوص لا وجه من وجوهها وعلمها بالمدبّر للبدن علم حصولى لا حضورى واجيب بان المعلوم لنا انما هو المعنى المشار اليه بقولنا انا وهو الانسان المنقسم الى الاعضاء والابدان والمتصرّف فيها هو النفس وعلمنا بكل واحد من جزئى هذا المعنى علم حصولى وفيه نظر وقد يجاب بان ثبوت الذاتى للشىء انما يكون بينا لو كان الشىء متصوّرا اى معقولا بالعلم الحصولى لا مطلقا والمقام موضع تامل عبد الرزاق

قوله ولو سلّم ان كون الاختلاف فى حقيقة الجوهر فقد مرّ فى اوائل الكتاب انما ذكر فى بيانه اى بيان نفى كون الذاتى مقولا بالتشكيك من ان اللازم من التشكيك ان لا يكون ثابتا فى الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع اقول ما لا يكون جنسا لبعض ما تحته من الانواع المحصلة لا يكون جنس الشىء منها لان ما يمكن ان يوجد ماهية مستقلة بدون ان ينضم اليها

١٧١

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و
العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدل
به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايض بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ومتقدما بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما
بقي من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين
في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
الشك ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد الجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون
وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ

وارد عليه ملا ميرزا جان ما حاصله ان الاعتراض ان غاية

لزم من
هذا كون الجوهرية
غير موجود في الخارج
ويكون اعتباريا وجود ذلك لا يكفي
في كونه من المعقولات الثانية اذ يكون ان
يكون هذا الامر الاعتباري بحيث يكون اتصاف الجسم
به عارضا له في الخارج ولا ينافي ذلك كون هذا الشيء غير موجود
في الخارج اذ يكفي في العروض بحسب الخارج كون الخارج ظرفا للاتصاف

وقد اشار الشارح اليه ايماء لطيفا ليس شيء اذ الفناء على هذا الفرض
ليس
بعدم الجوهر
بحالة فقط ليتوارد
على محالها بل بعدم الحال والمحل
جميعا فمنشاء هذا الوهم ليس الا كون
الفناء رافعا للاجسام كما يرفع الضد الضد فلا
تعلق له باعتبار المحل او الموضوع بل هو وهم سخيف ناش
عن سوء الفهم فالمحكم نبه على فساده مقدمة جدلية بعد نفي التضاد
بين الجواهر وبين غيرها وقول الشارح فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ينافي ما ذكره من الايماء ع ق قوله اي لا يجوز
ان يحل مثلان في محل واحد اقول برهان
ذلك ان تكثر النوع الواحد ليس
لماهيته ولا للوازمها
وهو ظ
بل للعوارض وهي انما يلحق لها من خارج فلا بد لها من استعداد او القبول لها الا

لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذاتى الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض واما بماهية
المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر انفا والجواب انا نختار ان امتياز
بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورمعية كما مر فى بحث
التشخص وايض لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين فى محل واحد بطريق التعاقب ايض بلا فرق
العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين فى اثنينية عن الواحد فى وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية
وايض لو جاز حصول عرض واحد فى محلين لجاز حصول جسم واحد فى مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
والتالى بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار
بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة
والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشا هذا التوهم
هو تماثلهما مع الاتفاق فى الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عدة بكل جزئين
متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من
رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما بل بكل واحدة منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه
مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال الصعوبة الانفكاك
الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر
من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو
جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقى
بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة ببنية منجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو
ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما
بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول
ابى هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك
انقسام الحال ايض لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع
اى اجزاء يصح ان يوخذ كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

و بعض منه لا الى كله الا بالعرض والا لزم كون الفلك كلية فى
جهة
الجنوب ظو
فرض ان الاشارة
اليه من جهة الشمال ايضا الى
كلية بالذات لزم كون الفلك
بكلية فى جهة الشمال ايض وح يلزم مباينة الفلك
نفسه فى الاشارة الحسية وهو معنى الاشارة الجسم
واحد فى مكانين وهذا مح لا محالة فالاشارة الى الفلك من جهة
الجنوب اشارة الى طرف منه والية من جهة الشمال الى طرف اخر منه

الخارج وليس له تحصل منتظر لكن العلم به من حيث انه يقبل التحصلات
الذهنية
كلى ونوع مغاير
فى ذاته للعلم بغيره ليكثر
الخط والسطح والجسم باعتبار النهايات
اقول والذى جعله تحقيقا من كون تصور زيد
كليا باعتبار التحصلات الذهنية لا دخل له فى بيان مغايرة
تصور زيد لتصور عمرو بل وجه ذلك ان الشخصين وان كانا من نوع
واحد لكن التشخصين ليسا من نوع واحد فلو نقض فى هذه
المسئلة بان تصور زيد عرض واحد مع انه
قائم بمحال متعددة الممكن دفعه بكونه
باعتبار التحصلات
الذهنية
ثم اقول الاولى ان يتفرع هذه المسئلة على كون الموضوع من جملة المشخصات

واحد بمحلين لانه من قبيل حصول جسم واحد فى مكانين فيمتنع
ان لا يجوز حصول جسمين فى مكان واحد لانا نقول لا فرق فى
الاول بين المشبه والمشبه به بخلاف الثانى اذ حصول
الجسمين فى مكان واحد يستلزم تداخل الاجسام
وهو مح بخلاف حلول عرضين فى محل واحد
فانه لا يستلزم تداخل الاعراض
بل قد لا يتداخل وقد
يتداخل فلا

استحالة فيه تم
هذا انما يلزم لو كان الامتياز بالمحل من جهة واحدة

وظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظ ايضا ان
انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية
يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض فى جزء اخر من محله واما انقسام
المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مط وزعم ان الحال فى محل منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان
حاصلا بتمامه فى واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه فى كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا فى محال متعددة وهذا ظاهر
بطلانه وان لم يوجد شىء من ذلك الحال فى شىء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا فى
ذلك المحل بالضرورة وان وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال فى محل منقسم كك ان حل فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله
فيه حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محالها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط
فى السطح والسطح فى الجسم وشىء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
فى محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد فى كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
فى المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شىء منه فى شىء من اجزاء
المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع ولا
يكون شىء منه حالا فى شىء من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج اقول ان البديهة
لا تفرق فى ذلك بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فلما جاز فى الا
ان يتغاير الحال لا بطريق السريان جاز فى الخارج ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط
مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محلها الذى
هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل
لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها الا ان يقال هذه
الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اى العرض
يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه
فى تشخصه وهو مستغن عنه فى الوجود اما لانه مكتف عنه بموجده اولان التشخص مفتقر الى الوجود

ومن جهة العرض الغير المنقسمة فلذلك لا يلزم انقسامه فى تلك
الجهة من انقسام محله فيها سواء كان الجسم طول المحل او عرضه وعلى هذا
التقدير
الصيانة الاجزاء
لاستشعار قوله لا من حيث
ذاته المنقسمة بلزوم الانقسام
فلا تشمل شبهة النقطة فليتامل عبد الرزاق
وقيل لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد بمجموع الثلثة
واخر باثنين فبازالة التاليف عنها ينعدم الاول دون
الثانى ولا يلزم محذور شرح مطالع فان قلت هذا الدليل يمكن

الاطراف فان الجسم الواحد من حيث هو واحد ليس محلا للسطحين
مثلا والا لزم اجتماع المثلين فلو انقسم من حيث هو محل للسطح

منه مباين للاول بحسب الوضع والاشارة وان لم يكن مباينا
بحسب الوجود لكونهما واحدا بالاتصال ولو سلم ذلك مغايرة
بحسب الحقيقة فلا مشاحة بعد كون اعتبار الحيثية بكثرة الذات
المحل فلا يلزم اجتماع المتضادين اذ مجرد تغاير
الحيثية بدون تكثير الذات لا يكفى
فى صحة اجتماعهما واذا ثبت المغايرة
بالذات بين محل
السواد
السواد ومحل البياض فى الجسم الابلق فلا يمكن للمفصل التشبث بتجويز

ذلك الجسم موضوعا لها ولا فرق في ذلك بين عرض وعرض وبقاء المادة لا دخل له في ذلك وقوام مادة الشيء حالة لصفاته ليس معناه

انها موضوعة لها بل معناه انها حاملة لاستعدادها فافهم فانه دقيق

على موجده من غير ان يكون محتاجا في الوجود الى الموضوع اذ حاجة العرض الى الموضوع بسبب الكون فيه و الحاجة الى الشيء في الوجود ليس للكون فيه كما اشرنا اليه

ان للعرض حاجة الى الموضوع هي بسبب لكونه فيه والمسئلة ان يحد به الحاجة لا يمكن ان يكون حاجة في اصل الوجود والا لكان كل حاجة في الوجود

فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه في الوجود قوله لانه مكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا بما يحل فيه والا للدور لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ونرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يق كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها الذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات و ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال

الدليلين ان مجرد كون الموضوع مشخصا للعرض لا يلزم استحالة انتقاله عن الموضوع وانما يلزم لو ثبت احتياجه في التشخص الى موضوع معين وايضا كون العرض محتاجا الى الموضوع ثبت بكون الموضوع مشخصا له وان امكن اثباته بطريق اخر فلهذا جمعهما في دليل واحد

غ ق قوله لانه يجوز ان يكون

قال المحقق الدواني

العقل السليم

يقبض

اعنى التحيز لا فى وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما فى العرض المتحيز

لانا نقول باى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده

الا فى حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج

فى تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض

عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده

او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص العرض قائم بعينه فى ان الحيز مشخص

للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان

الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص الجسم لانا نشاهد ان الجسم

المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا فى وجوده

ولا فى تشخصه الى مكان معين وجوبا ان دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز ينقدح باختيار

ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها

يحصل منها فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا

وقد مر ذلك فى بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئى ولا

يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئى اخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى

التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا اختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون

على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال

الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة

والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة

والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه

عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح وذا السطح هو الجسم واجاب المتكلمون بان

مثل النقطة والخط والسطح عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة و

الاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء

ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل واكثر باعتبارها

تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة

والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات وهما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب

الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة فى زمان اقل واكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون

السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنا عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطوء واستدلوا

على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون

متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض

قوله لانا نشاهد ان الجسم المتشخص اه فان قيل بعض الاجسام لا يصح عليه الانتقال من التحيز وبالجملة لا نشاهد انتقال بعض الاجسام مع تشخصه فلا يتم الكلية قلت المكان عرضت بابيات من جملتها صحة انتقال نجم عنه نظرا الى مجرد نسبته المكانية ثم ان نحو الدور الذى ادعاه المستدل الدور تقدم فالمنع المذكور ان كان منعا للزوم هذا الدور كما هو الظ فبعد

المتكلمين حيث انهم يقولون وجود اعراض تقول الحكماء بقيامها باعراض اخر والمصنف يقول بوجودها لكن لا يقول بقيامها بالاعراض بل بمحال تلك الاعراض بسبب قيامها بتلك المحال فهو من هذه الحيثية اى من حيث انه قول بوجود تلك الاعراض ذاهب مذهب الحكيم ومن حيث كونه قولا ينفى موضوعية العرض شارك فى مذهب المتكلم

قوله فما يقوم به العرض اه كون معنى القيام هو الطبيعة فى التحيز لا يقتضى سوى كون التحيز ثابتا للتابع بالعرض فيجب

ان يكون هناك ما يكون التحيز ثابتا له بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهى

فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون
محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول
ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم والجسم
بالمكان وبحققه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه
غيره في التحيز فلو كان ذلك الغير نفس التحيز وقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر
به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته
ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء
للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احتراز به عن النقطة فانها موجودة
لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة و
ارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني
يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب
مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اوكي
وزيد فيه في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير مفيد
مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد احراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بالتقاطع بكونها على الوجه المذكور
لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلاث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب
وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

ان اراد بذلك الجزئي الامر الذي هو المبدء القريب بعد الانطباق
على كثيرين وهو الذي وضعه بان يستند الى التشخص نسبة العام
الفصل الى النوع كما هو ظ البيان ثم انه يلزم من زوال المحل زوال
ذلك الامر
لجواز بقائه تبعا
الموضوعات فلا يلزم
من انتفاء المحل المعين انتفائه وان
اراد سبب ذلك الامر فلا نم انه يلزم من
زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر وهنا
اصل المنع ح ك هذا السند انما يصح للمستندية اذ لا يلزم من
اختلافه باختلاف الاضافة ان يكون اعتباريا الا ترى الى الحرارة

اويكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لايكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء
من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولاشك فى كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه
وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستانى صاحب الملل والنحل
وعلى الثانى اعنى ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولايجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام فى الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام فى الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام فى
جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة فى حد ذاتها واما فى جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لايتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المصنف مذهب الحكما واذا بطل الجزء الذى لايتجزى واستحال وجوده مط بطل
مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستانى ايضا لاداء ثبوته الاخرة
الى الجزء الذى لايتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا
يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم فى جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحا
وجود الجزء الذى لايتجزى مط يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة فى اثبات المذهب
الذى اختاره المصنف ابطال الجزء الذى لايتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم فى ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لابد ان يكون ما يحاذى منه جهة الفوق
غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا ما يحاذى منه جهة اليمين غير ما يحاذى منه جهة اليسار وكذا
ما يحاذى منه جهة قدامه غير ما يحاذى منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لابد ان يكون منقسما فى
الجهات الثلث لايقال ما يحاذى منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد فى اطرافه الحالة
فيه لا فى ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة فى ذاته كان الانقسام ظاهرا
والا فما حل فيه طرفه الفوقانى غير ما حل فيه طرفه التحتانى والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الاخر وهو مح بالضرورة فلابد ان يفرض فى ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما تريه يدل على استحالة الجزء الذى لايتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة فى الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين
فانهما غير متحيزة بالذات وغير مالية للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز
بالذات ومال للمكان والثانى من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لايتجزى
له وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لحجب المتوسط يعنى انا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقى الثلثة
فلابد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
مح والا لم يفد التاليف زيادة فى الحجم واذا احجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقى منه احد الطرفين غير ما يلاقى منه الطرف الاخر فيفرض فى الوسط شيئان فينقسم وهو

خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساويا والحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وان قيل لا يتم هذا الحجة لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل انه مع فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على التساوي فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض تظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى يتفكك على مثال

---

مركبا من الصورة الجسمية والجزء الذي لا يتجزى وتجزيه بواسطة الصورة الجسمية

بانه تم ق

قوله ثلثة كانت او سبعة او خمسة لا فائدة في هذا التعميم اذ عند الوصول الى ما يليان الوسط يرجع الى المركب من ثلثة فتدبر وكذا فيما ياتي ع ق

قوله وفرضنا الخ ان منع امكان وجود الجزء على الانفراد لفرض تحرك جزئين يوضع برهانهما على الطرفين وتحركا على الوجه المذكور وقد يمنع امكان

[...]

زوايا بحيث لا يظهر عند الحس كان المسدس والمسبع

والمخمس والمربع التقريبي من بعيد دائرة وليس المراد بالمحسوس ههنا ما يلاقي ظواهرها بل ما يلاقي بواطنها ايضا ح بانه يرد محذور الشق الثاني وهو الانقسام م ق

قوله لزم ان يكون مسافة الخ فذلك لو التزموا كون ذوات ما يلي المركز انه لم يلزم ذلك ولعلهم لم يلتزموه لاستلزامه تمام دورة الاقرب قبل دورة الابعد وذلك اقرب الى تكذيب الحس من التفكك كما لا يخفى على المتامل

المحشي ع ق

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي
يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة
ربعا من الدور فعند حركة الشمس قطعها وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك
الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على
الكل ايض وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى
بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه
عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدوائر
بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق
قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
وليست بدائرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكها الا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في
محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على
عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم بلعبا
التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام
الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم

موضع الطرف الثابت على السواء فلو كان هناك تضريس يعني كثرة الاضلاع والزوايا يلزم
لون بعض اجزائه اقرب الى موضع الطرف الثابت
وبعضها ابعد وهو ف اويعني كثرة الخلل والفرج وهو محال والا يلزم الطفرة اعني عدم قطع
الخط المذكور في حركته جميع اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم
ع ق ره

قوله فان قيل الدائرة المحسوسة قد يقال ليس المراد بالمضرس ههنا ما لم
يتلاق ظواهرها
بل تلاقت بواطنها
حتى يستلزم ما به يرد محذور
الشق الثاني وهو الانقسام بل المراد
شكل كثيرة الاضلاع يشبه الدائرة حالكثرة
اضلاعه وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كما ان
ان المسدس والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دائرة
وهذا ابتناء على ما تصوره من اختصاصه بالدائرة وقد علمت
جريان شبه في المضلعات فلا ينفعهم نفي الدائرة
والقول بانها شكل مضرس هذا
المغ ع ق قوله فكيف
يرى الجزء الخ
قد

المطـ وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المطـ وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل
انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو منتاه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بطـ والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال
موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين
اذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطـ
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطـ قوله لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مطـ بل هما معدومان في الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مطـ فان الماضي موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطـ قوله
لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطـ بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مطـ لا يق ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في
الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر
ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في

قوله فان الماضي من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا هي القطعية
لانها
هي المنقسمة
في امتداد المسافة
المتصفة بالمضي والاستقبال
بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم في
امتداد المسافة ولا تتصف بشيء منهما اصلا
والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج فكيف تتصف بكونها
موجودة في الماضي او في المستقبل قلت اتصافها بالماضي والمستقبل
لا يستلزم وجودها في الخارج اذ المتصف بالمضي والاستقبال من الزمان

فلا فائدة في اخذ وجوده في الدليل ومنعه في الجواب قلت ليس
كذلك
بل انطباق
الحركة الغير المنقسمة على
المسافة يوجب الجزء في المسافة
وانطباقها على المسافة انما يكون لو كانت موجودة
في الخارج ووجودها في الخارج انما يلزم من وجود الان الذي
هو ظرف لها فتامل عق فان قيل ان اريد بالحركة الحركة
بمعنى القطع فقولك ان الحركة لها وجود مم بل انها امر موهوم مرتسم
في الخيال من اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وان
اريد بالحركة الحركة بمعنى التوسط فوجودها مسلم
لكنا عدم انقسامها ولكنها ليست
منطبقة على المسافة قلنا
نختار الاول و
نقول
المراد الوجود الخيالي فان قلت هي باعتبار الوجود في الذات فكيف

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد

اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا

وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا

اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا

وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة

في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة

في كل حد من الحدود المفروضة فيها فلا يلزم لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة

الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى

اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن

موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى في الحال انه لا يدل على

ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالتحرك

من جزء من اجزاء المسافة الى الاخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء

الاول وهو بط لانه ح لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايض بط لانه ح قد انتهت

الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب

بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في

الجزء الثاني فان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني

فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في

المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف ايض فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من

تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في

الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزم من ذلك

من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بلزوم

بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية و

لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات

التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل

فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فهالا

يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد

وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند

النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده

جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا محالة

لها فی حقیقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروایح والاصوات والکیفیات الملموسة من الحرارة والبرودة وغیرها فعند النظام جواهر بل اجسام حیث صرح بان کلا من ذلک جسم لطیف مرکب من جواهر مجتمعة ثم ان تلک الاجسام اللطیفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الکثیف یلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما یتناهی فانا لو فرضنا اجتماع ثمانیة اجزاء مثلا بحیث یصیر المرکب منها طویلا عریضا عمیقا منقسما فی الجهات الثلث متقاطعا امتدادها على زوایا قوائم فبالضرورة یکون جسما مع تناهی اجزائه وینتقض به قوله کل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهی بالفعل فان قیل مذهب النظام ان الجوهر الفرد یمتنع وجوده على الانفراد وانما یکون وجوده فی ضمن الجسم وکل جسم مرکب من جواهر غیر متناهیة قلنا نفرض الکلام فی ثمانیة اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسیجیء ایضا ان النظام یجوز تداخل الجواهر بعضها فی بعض فله ان یقول لا یصیر المرکب من الاجزاء التی فرضتموها طویلا عریضا عمیقا لتداخل الجواهر تلک الاجزاء بعضها فی بعض فلا یحصل منها جسم فان قیل الا یمکنه القول بتداخل جمیع اجزاء الجسم والا لم یزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا یبقى فی الجسم اجزاء غیر متداخلة ففرض الکلام فی تلک الاجزاء قلنا له ان یقول کل من تلک الاجزاء الغیر المتداخلة یتجزى لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغیر المتناهیة کما مر انفا فلا بد ان یکون تلک الاجزاء الغیر المتناهیة بحیث یکون الجسم منقسما الیها بالفعل والاجزاء المتداخلة لیست من هذا القبیل فلا یفید عدم تناهیها ویفتقر فی التعمیم الى التناسب یعنی اذا اردنا بیان تناهی اجزاء کل جسم قلنا هذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهیة والجسم الذی فیه البحث له حجم متناه لتناهی الابعاد واجزاء غیر متناهیة على زعمه ولا شک فی انه یجب ازدیاد الاجزاء یزداد الحجم فیکون نسبة الحجم الى الحجم کنسبة الاجزاء الى الاجزاء لکن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غیر متناه فیکون نسبة المتناهی الى المتناهی نسبة المتناهی الى غیر المتناهی هف فلا یکون شیء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غیر متناهیة واعترض علیه بان ازدیاد الحجم بحسب ازدیاد النظم والتالیف لا یستلزم کلیا ان یکون نسبة المؤلف الى المؤلف کنسبة الاحاد الى الاحاد فمن الجائز ان یکون الازدیاد بحسب الازدیاد مع کون النسبتین مختلفتین بل یجوز ان یکون نسبة الحجمین من النسب الصم التی توجد فی المقادیر دون الاعداد فح لا یوجد مثلها فی الاحاد لان نسبتها عددیة قطعا واجیب بان تلک الاجزاء لما کان نظمها وتالیف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان یکون لها مقادیر فی انفسها والا لم یتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا کان لها مقادیر فی انفسها کانت متساویة اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا کانت متساویة وکان انضمامها هو الموجب لازدیاد الحجم والمقدار کانت نسبة

قوله
ومن
الجائز ان یکون
الى قوله دون الاعداد
التناسب بین المقادیر ای کونها
على نسبة واحدة الاول الى الثانی والثالث
الى الرابع هو کونها بحیث اذا اخذ اضعاف الکل حال لا
نهایة لها للاول والثالث مث ونیه المراتب وللثانی والرابع
متساویة المراتب کانت الاولیان معا ابدا اما زائدتین على الاخریین اما
ناقصتین منهما واما مساویتین لهما واقل ما یقع فیه التناسب ثلثة حدود

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل
من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار
لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع
اذا قطع جزء قطع البطيء ايضا جزء اذ لا اقل منه ولا تتخلل السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان
هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل
هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان
يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها
واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله
ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية
المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما
لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا
يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام
على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما عيره مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما
لزمكم من القول بتفكك الرحى فقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم
فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها
اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه
ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على
اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة
المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع
ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا
من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان
لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان
يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا
قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير
المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن

يحصل في القسمة جوهرين واما المعتزلة فانهم رسموه بالطويل العريض
العميق ليخرج الخط والسطح ويبقى الخط منطبقا على الجسم ثم انهم اختلفوا فقال
بعضهم انه
يتالف من اربعة
بان تركب مثلث من ثلثة
جواهر فيحصل طول وعرض ويوضع
رابع على شكل فيحصل العمق ايضا وقال الاخرون
انه يتالف من ستة لان الثلثة وهو الطول والعرض
ان انطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه يتالف من
ثمانية لان الجوهر اذا تالف مع مثله حصل خط وهو طول واذا ضم خطا
الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل الجسم

وان عاند معاند لا يلتفت اصلا والثالث هو معتقد الكافة
فظهر ان الهيولى بحسب مفهوم المذكور ما وقع في ثبوتها نزاع انما
النزاع في ان ذلك الامر هل هو اجزاء لا تتجزى كما هو مذهب المتكلمين

بمعان التناسب حيث قال لا ثم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلان التداخل فحاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات الغير المتناهية يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
الغير المتناهية لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا او
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا بالقياس
الى الغير كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل
بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم يقينا انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او
ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا
فق والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا اولا
بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع
كل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز ح على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج
الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي
يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هيهنا مظنة
سؤال وهو ان يق يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي
يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر
نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل
عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي
للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو مم
وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد
قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان
المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي
متصل واحد ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي
ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل
لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولا واختار المص هذا المذهب

ومذهب

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التى توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شىء اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشىء باقيا بعينه فى الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضى
ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضى ذلك اى اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هى مادة ذاك بعينها وهو ح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص فى ان واحد فى مكانين
اما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب مواد غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين من لا شىء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود امر باق فى الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهى عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت فى الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا فى حد ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما
لانها الجسم فى بادى الراى فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم انه ثبت

بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الأعلى ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل ويقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اى زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه فح لانم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعنى كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعنى الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذى كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال فقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذى ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لانم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا يمتاز به عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا لمجموع ذينك المائين تشخص يمتاز به عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زالت الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

قوله بل نقول لانم لا يخفى ان هذا الكلام ينبغى ان يكون بعد تسليم كون القابل بالذات للابعاد الثلثة هو الصورة وقد عرفت انه على هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلة في حد ذاتها وقد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان يعدم ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل للابعاد باقية بل الباقي انما هو مفهوم الصادق على الذات التي بطلت وعلى [illegible]

بعينها عند الوحدة وفيه ان بناء الكلام انما هو على اصل الاتصال وان الجسم متصل في ذاته كما هو عند المحصلين كما انه يقصد بذلك وكون كل من الهيوليين له تشخص مع قطع النظر عن الصورة ثم فانها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة وباعتبار الصورة ثم ان زواله بزوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في ذاتها فتامل ملا عبد الرزاق

قوله قلنا لمجموع ذينك الخ يمكن ان يقال كون تشخص واحد قائما بشخصين منفصلين باطل لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر ملا عبد الرزاق

١٧٠

النو

الذی به امتاز عن الآخر فینعدم المجموع ایضا لانعدام الکل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات کل
من المائین بدون تشخصه الذی به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص لیس من مقومات
المجموع الذی هو باق فی حالتی الوحدة والکثرة وانما هو مقوم لتشخص کل من المائین لا لذاته
الذی هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص کل من المائین مرکب من معروض هو جوهر الماء و
عارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر فی تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولکل جسم
بسیطا کان او مرکبا مکان طبیعی یقتضی طبیعته حصوله فیه ولو اخرج عنه قاسر یطلبه ای الحصول
فیه عند الخروج علی اقرب الطرق یعنی اقصر الابعاد بینهما وذلک لانه لو خلی الجسم وطبعه ای فرض
بعد وجوده خالیا عن جمیع ما یمکن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لکان له مکان ضرورة اذ لا یمکن
جسم لا فی مکان ولا یتصور حصوله فی جمیع الامکنة معا ولا یکون حصوله فی ذلک المکان مستندا
الی امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الی الجسمیة المشترکة لان نسبتها الی الامکنة کلها علی
السویة بل الی امر آخر داخل فیه مختص به وهو المراد بالطبیعة فهو مکان طبیعی له فلو فرض خروجه عن
ذلک المکان لکان منافیا لمقتضی طبعه ومستندا الی غیره فاذا خلی وطبعه عاد الی ذلک المکان باقتضاء
طبعه علی اقرب الطرق واعترض علیه بوجوه الاول ان تاثیر فاعله فیه ان کان من الامور الخارجة
التی یفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخلیته مع طبعه یکون موجودا فضلا من ان یکون حاصلا فی مکان
او مقتضیا له وان لم یکن منها ای من تلک الامور الخارجة جاز ان یکون حصوله فی مکان معین من
فاعله اما بایجابه او باختیاره ثم یتغیر ذلک بتغیر الاختیار واجیب بان تخلیة الجسم مع طبعه لا تتصور
الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بایجاب او باختیار وفرض فی هذه الحالة اعنی حال وجوده
معریا عن جمیع التاثیرات التی لا تکون من ذاته سواء کانت من فاعله او من غیره اختیارا او ایجابا فلا بد
ان یکون حاصلا فی مکان معین باقتضاء ذاته فتاثیر الفاعل فی وجوده من تتمة فرض وجوده فلا
یکون من الامور التی یفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثیره فی حصوله فی مکان معین فانه
من تلک الامور اذ لیس من ذاته ولا یتوقف علیه وجود ذاته اقول فیه نظر لان الاین من الاعراض
التی لا یمکن ان ینفک الجسم فی وجوده عنها کما صرح به المصنف فی شرحه للاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده فی مکان البتة اذ لا یتصور وجود جسم لا فی مکان فالتاثیر فی حصول جسم
فی مکان من تتمة تاثیر الفاعل فی وجوده ولیس من الامور التی یمکن ان یفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاین من لوازم وجود الجسم ولا یمکن تحقق التاثیر فی وجود شیء بدون
تحقق التاثیر فیما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانی
ان تخلیة الجسم مع طبعه وان کانت ممکنة فی الذهن نظرا الی ذات الجسم لکنها جاز ان تکون
مستحیلة بحسب نفس الامر فلا یتمشی الاستدلال بها علی ان للجسم مکانا طبیعیا بحسب نفس
الامر بل علی ان له مکانا طبیعیا علی ذلک التقدیر الذی لا یطابق الواقع الثالث النقض باجزاء

العناصر فانها لا تقتضى مواضع معينة بل تقع فى امكنتها حيث تفقت فان الجزء المائى ربما
استقر فى جزء من مكان الماء وربما استقر فى جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهى ما
دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان
العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا اندفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضى مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب فلا يستدل ايضا بان الاجسام اذا لم
يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة
ليس لشىء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذى يجذبه
بغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف فى جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة
التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه
الان حجر لا تقع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث تتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان
يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجىء كان عنده لكل جسم مكان المحدد للجهات فانه مع
كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده فى مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوى للجسم
المحوى فليس المحدد عنده فى مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعنى لا يكون المكان الطبيعى للجسم الواحد الا واحدا اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان فى احدهما فخلى مع
طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذى هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره
وان لم يطلب الاخر حال كونه فى احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلى و
طبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح فى كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلى وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو مح او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شىء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل مح فالمكان

فالاختلاف فى الوقوع فى الامكنة ليس لاختلاف الاقتضاء بل لاختلاف
اقرب المواضع
بالنسبة اليه لاسباب
خارجة وتدقيق النقض بالمركبات
ان كان على المدعى فيمكن دفعه بان
مكانه الطبيعى احد اجزاء مكان العنصر الغالب
والتخصيص ليس من الطبيعة بل من الامور الخارجة
وان اورد على الدليل بانه يلزم منه ان يكون احد من تلك
الاجزاء مخصوصة فى مكانه الطبيعى فتقوى حينئذ وجه الدفع عن الدليل

لانه يتضمن المنع على الدليل المذكور انتفاع ق قوله ولان كل جزء الخ
اى كل واحد من
الاجزاء بدليل قوله من المحال ان
يلقى الجزء الواحد كل جزء لا المجموع من حيث
المجموع فانه لا استحالة فى ملاقاة الجزء الواحد المجموع
من حيث المجموع وح يرد ان يقال انه اضاف لما سبق من ان
الجزء يميل الى كله ق نم لا ع ق قوله لاجرم طلب الخ اى كل جزء
وانما حصل ان كل جزء لما طلب الملاقاة مع كل جزء وذلك
مح فلذلك اقتضى كل جزء ان يكون فى موضع
يكون نسبته الى جميع الاجزاء على
السواء وذلك
الموضع
هو الوسط لكل من الارض طالب للوسط وح لا يرد عليه قول الشيخ

عنه لكان طالبا له والجسم حين كونه فى احد المكانين يصدق عليه انه
خارج عن المكان الاخر وليس طالبا له وان كان يصدق
عليه انه طالب له فى وقت اخر فلا يصدق الكلية
فلا يكون طبيعيا له ع ق
قوله لا على سمتهما يمكن ان يق
لا حاجة الى هذا القيد
فان طلب جسم
واحد
فى ان واحد لمكانين من حيث هما مكانان بالطبع مح مطلقا سواء كان

الجزو

الطبيعي واحدا اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشا الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فاذن وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

والنقض اما المنع فنوانا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یکون الا واحدا لم لا یجوز ان یکون هناک جهات مختلفة یصدر عن الفاعل الواحد بحسبها فی القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان علی تقدیر صحته ان الواحد من جمیع الجهات لا یصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة فتقریرها ان البسائط لا یجوز ان تشترک فی الشکل لان اشتراکها فی الشکل یستلزم اتحادها فی الطبیعة کما ان اختلافها فی المکان یستلزم اختلافها فی الطبیعة واجیب بان اختلاف المعلولات یستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا یستلزم اتحاد العلة فان قیل الاشتراک فی المعلول اذا لم یستلزم الاشتراک فی العلة فبطریق الاولی ان لا یستلزم الاختلاف فیها فح امکن استناد الشکل الی الجسمیة المشترکة کما امکن استناده الی الطبایع المختلفة فلم جزمتم بان الشکل طبیعی اجیب بان عروض الاشکال المعینة باعتبار عروض المقادیر وعروض المقادیر مستند الی الطبایع فلا بد من استناد الاشکال الیها نعم الشکل المطلق یمکن ان یستند الی الجسمیة المطلقة حتی یکون الشکل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعین بازاء خصوصیة الجسم اعنی الصورة النوعیة واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسیطة ولیست بکریة لما علیها وفیها من التلال والوهاد واجیب بان شکلها الطبیعی هو الکرة الا انه وقعت هناک اسباب خارجة عنها کالریاح والامطار والسیول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان الیبوسة التی فیها حافظة لما حصل لها من الاشکال فلا جرم بقی شکل الارض علی ذلک الانثلام المقتضی لتلک الخشونات فیکون خروجها عن شکلها الطبیعی بتلک الاسباب وذلک لا یقدح فی اقتضاء طبیعتها الشکل الکری کما ادعیناه فان قیل کون الیبوسة المستندة الی طبیعة الارض حافظة للشکل القسری المانع عن الشکل الطبیعی یقتضی کون الطبیعة الواحدة مقتضیة لشیء ولما یمنع من حصول ذلک الشیء وذلک باطل قطعا اجیب بان الطبیعة اقتضت شکلا مخصوصا واقتضت ایضا کیفیة حافظة للشکل مطلقا فهذا الاقتضاء لا یخالف الاقتضاء الاول بل یؤکده لو خلیت وطبعها لکن لما ازال القاسر الشکل ولم یزل الکیفیة صارت الکیفیة حافظة للشکل القسری ومانعة بالعرض عن العود الی الشکل الطبیعی ولا استحالة فی ذلک ثانیها ان الافلاک المکوکبة فیها نقر بتکرر الکواکب فیها مختلفة بالقدر اذ هی مساویة لمقادیر الکواکب المختلفة الاقدار لملائمة لتلک النقر بالموضع ایضا لان تلک النقر موجودة فی جانب من الفلک دون الاخر وکذا المتمم یختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبیعة الواحدة فی مادة واحدة واجیب بان الاختلاف المذکور لیس مستندا الی طبیعة واحدة بل الی صور متعددة فان الفلک قد یحصل له صورة نوعیة تقتضی کریة شکله لکن اتصلت به صورة اخری افرزت عنها کرة اخری تختص بها هی کوکب او تدویر او خارج مرکز فلزم من ذلک ان یبقی فی الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قیل حلول الصور المختلفة لا یکون الا لاختلاف المواد او الاختلاف استعدادات

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك أجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو مح وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكل
مستديرا ودفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات تعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك مم والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته فى مكانه ما لم يجز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم فى الجهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
فى حكمه ولا يجوز ان يكون حالا فى المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته والا لم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابى وغيره من الحكماء
وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقى الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد فى داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
فى الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين
اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه وتجويزه يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين المادة لان تجويزه
يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى حيز خردلة واما البعد المجرد الذى لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع فى ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضى الى الاستحالة المذكورة

واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه مط كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فی جهة او فی جهتین فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها فی الطول دون العرض والعمق
وكالسطوح يمتنع تداخلها فی الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فی
الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى
نظيره لاقاه باسره ولم يتصور فی احدهما شیء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط و
ذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره فی الجهة التی اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
وهی المقادير والابعاد دون الهيولی اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامهما
لما فيهما من المقدار لكنهما مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان
من الجهة التی ليس لهما من تلك الجهة عظم فظهر بما ذكرنا امتناع التداخل فی الابعاد مط سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام فی الملخص لو امكن ان يتشكك العقل فی ان هذا البعد الموجود
بين طرفی هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك فی ان هذا
الشخص الانسانی الواحد هل هو واحد فی الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان
للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق
على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتناقضه
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما فی الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على
ان الجسم مركب من الهيولی والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين
احدهما الهيولی والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان
يكون قابلا للحركة الاينية التی هی الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وننقل
الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة الى النهاية وهو مح لما مر فی ابطال التس ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا فی جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم
للبعد المنافی لقبول الحركة وملزوم منافی الشیء مناف لذلك الشیء اقول يمكن الجواب بانا نختار
ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التس قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضی امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التس وانما يلزم

الانطباق الاول ومن ثمه وجهه اسائر النقاط المفروضة فی
الخطين الا
لزم صيرورة الطو
لين طولا واحدا وعدم كون
الكل اعظم من الجزء ضرورة ان
مجموع الخطين المتلاقيين بالوصف المذ
كور قبل انطباق النقاط كان لكل واحد منهما جزء
بعد الانطباق فيصير الكل مساويا للجزء واما اذا تلاقيا
العرض فلينطبق كل نقطة مفروضة فی احدهما على نقطة مفروضة
فی الاخر بلا امتناع من العقل ولزوم مفسدة ضرورة ان مجموع

ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد فى نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا
يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل و يعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالمهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتضادت احكام الجسم الواحد
فى حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا فى تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون فى الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا
كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثانى بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق منه
بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعى
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك
وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هناك

البعد القائم بالجسم الخ الاولى ان يقول البعد الجسمى كما اشرنا اليه اذ
منشا الاشكال
هو البعد الذى نفس
الصورة الجسمية لا ما يؤلفه
يدعون كونه متحد الحقيقة مع البعد
المجرد لكون حقيقة كل منهما نفس كونه ممتدا
بذاته والافضل ان البعد القائم بالجسم اعنى الجسم التعليمى
لكونه عرضا لا يمكن ان يكون متحد الحقيقة مع البعد المجرد الجوهرى
عبد الرزاق
قوله بيان الملازمة ان الخ فيه تقرير لكلام المصنف بانه
لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير الواقف فى الريح الهابة

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما تعرض لمجموع
المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان وله انتقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد
يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله
الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا
اخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان بالاجسام التى لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم
بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو
الذى يقتضى ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق
وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على المكان ما لم فيجب ان
يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا
جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وايضا اذا حفرنا فى جسم
حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وايضا الزق
المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كله قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله

الملاصق له ومعلوم انه فى فلكه كالساكن بالذات فاذا فرض انه
تحرك حركة
مساوية لحركة الماء
فى السرعة والبطوء وموافقة
لها فى الجهة كان مفارقا لسطح الماء
بالضرورة ويمكن ان يقال الاول ليس بعظيم
بالتصور من الثمة ان تكون حركته ليس الا انه كينا
نفسها عن الذهاب مع الرحى فتة واثانى ليس بصواب
حركة الحوت انما هى مع سطح الماء لا منه ليلزم المفارقة وذلك
ظاهر

ان يكون المكان الذى يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم معنى واحدا فى الجميع وهو
المدلول
عليه بالامارات عند
الجمهور كما مر غير مرة فهو ان
كان سطحا يجب ان يكون فى الجميع بهذا
المعنى وان كان بعدا يجب ايضا كونه فى الجميع كذلك
وان كان وضعا فكذلك ايضا وان كان معنى اعم من السطح و
الوضع كان ذلك المعنى الاعم هو المكان لا السطح والنزاع انما وقع فى ان
المكان الذى يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم باى معنى هو فالقائلون
بانه السطح يناقضون انفسهم حيث يخصصونه بما
سوى المحدد وادعاء مكان بمعنى اخر له
مما لا يجدى له اصلا فكون
لفظ المكان
مشتركا
عندهم بين معنيين لا يدفع المناقضة ملا عبد الرزاق لاهيجى عليه الرحمة

عند الجمهور وثانيا نزاع فيه بل النزاع فى ان ذلك المكان المدلول عليه
بالامارات اى شىء هو البعد ام السطح ولما صح انا نحكم اجمالا بانه
اهو مكان للجسم بعد خروجه عنه من غير التفات الى خصوصيته
ثم اذا التفتنا الى الخصوصية وفصلنا الامور المحتملة
للمكانية نجزم بان السطح ليس بموجود بعد
الخروج فيجعل ان العلم بان المكان
المجزوم بوجوده ليس
الا هو البعد
الترديد الذى ذكره لا يخلو عن شىء فتامل ملا عبد الرزاق رحمه الله

ومنها ان المتمكن ما المكانه منطبق عليه كما مرّ انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون فى كل جزء من
المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا فى جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح
لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون فى مكانه بحجمه لا بسطحه فلو
فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى
كونه ما لا له انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق لسطحه انظر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه
فى داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان
عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والا لتساوت حركة ذى المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا بزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم فى فرسخ مثلا من الخلاء ولابد ان يكون فى زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولابد ان يكون فى
زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما
من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى
زمان حركة الملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة فى الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم
يكن السرعة والبطؤ اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوى زمانى
حركة ذى المعاوق اعنى التى فى الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء واعترض
عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام فى مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد فى تلك المراتب قوامان على نسبة زمانى
الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا
توجد بدونه ح يقوم الاحتمال المذكور اعنى ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية
واقول الاظهر ان يقال اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء فى زمان او لا يمكن فان امكن فهو
بعض من زمان الحركة فى الملاء الغليظ كساعة مثلا فى المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقى
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق فى المثال المفروض ينبغى ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذي باذاء معاوقة عشر الزمان الذي باذاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلاء ممتنع اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلاث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن ما
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لا محالة
تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور
وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حد منهما او ينبعث عنها
الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاج
في تحديد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤا واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي
فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يق ان الحركة بنفسها يستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطؤ فى زمان كانت بحيث لو فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعى ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطؤ ثم ينضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا لينتج ان الحركة مفردة لا تستدعى شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها فى الاستدعاء تستدعى زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضى ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق وعلما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم يعتبر انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فنهى ان قوله وكذا القاسر لا تتفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلاث المفروضة فى الدليل المذكور لا تتفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤ فى تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضى قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ فى الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت فى سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت سرعة وابطاء فذلك ظ البطلان وكذا الكلام فى قوله وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الاخر هو الميل قال المص فى شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شىء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة لشىء بالقياس الى شىء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدء الحركة شيئا لا يقبل

الثقيل

لو فرضنا لا مع المعاوق يستدعيه للزمان فى الجملة اما هو الغرض بحركة

فى الكلام

ليس كلام المعترض

كلام المعترض ورد بزايد

عليه ذلك بوجه ان غرض المص

ليس الا دفع هذا المعنى الذى عرفته

مقتضى كلام المعترض وكلامه وافٍ به بحيث

لا غبار عليه اصلا لكن مقتضاه فيه فالاولى ان يق معنى

كلام المعترض ان عدم المعاوق لو كان لا مع المعاوق فلك ويمكن

ان يق هذا لا يجدى المعترض اذ غرضه منع لزوم مساواة زمان ذى العائق

الزمان لا معه لم يطلق كون الحركة مقتضية لمطلق الزمان بل لكونها

محدودة ومعينة لشىء

الزمان ويعين انه يجب ان يكون

مطلق الزمان الذى هو مقتضى طبيعة الحركة

محدودا ومعينا الا بسبب المعاوق لا مطلق زمانها

ولزوم تعين زمان الحركة الواقعة فرضا فى الخلاء بدون المعاوق

انما هو محض الفرض ولا ينافى ما هو مطلوب المص ومطلوبه استحالة

ذلك فى الواقع وهى صدق ان يتم الدليل بدون امكان تحدد

زمان الحركة بنفسها فى فرض وقوعها بدون

المعاوق والذى اعتبره المص في الاهم

امكان تحدده بنفسها

بدون المعاوق

فى الواقع وليس بينهما تدافع اصلا

فلا يتعين مرتبة من السرعة والبطؤ للحركة بالنسبة الى الطبيعة او

القاسر اللذين ثبت نهما اعرفته فاحتاجت الى امر يحدد

ذلك وهذا الامر لو كان موافقا للطبيعة والقاسر فيما

اقتضياه او لا موافقا ولا مخالفا فانه لا

يمكن ان يكون محددا فيجب كونه معاوقا

فى الاقتضاء وهو معنى المعاوقة

فظهر ان فى ذلك كلاما

المحدود لا يمكن

ان يكون هو الميل محمد عبد الرزاق تلا الكبير عليه الرحمة

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم وهو
ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج
الأجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك
فى تاثيره فلا نم انه قوام ما فى المسافة من الأجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المقناطيس مع قطعة ويتسارع فى الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعة قوله لان ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضى الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجى ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا
المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول احد المعاوقين كاف فى تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلى
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلى اعنى على مبدأ الميل الطبيعى لان المعاوق الخارجى اعنى
قوام ما فى المسافة كاف فى تحديد حال الحركة وظ ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعى فى الاجسام التى تقبل الحركة القسرية ومنهم من منع ان
الحركة بماهيتها تقتضى قدرا من الزمان فيه ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا
من الزمان انه لا يجوز ان يقتضى الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة فى نصف ذلك
الزمان وهو بط لان نصف تلك الحركة واقع فى نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
الحركة حركة بل الحركة من حيث هى حركة لا تستدعى الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة وانما المعين للزمان
هو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كك فان كلام المعترض انما هو فى الحركة المخصوصة المفروضة

قوله والتبدل في جهتي الفوق والسفل اقول فان قلت على هذا ١٨٤
التقدير
ايضا لا يتبدل لان
الفوق محيطه والسفل مركزه
وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم
تبدل محيطه بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة
التي كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل
تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل فلا جلال
قوله بانها مقصودة بالحركة اي لا
شارة فيه بحث لان

في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان
انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي
فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى لم بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الايها
التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقع الزمان الذي
يقتضيه مهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء
الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك
الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان مهية الحركة من حيث هي
صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان
مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد
منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف
الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد
الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا
او في امتدادين اخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و
بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او
السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم
الاخر وحركة الجسم الاخر الى الجهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما
يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان
جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدل كونه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما
يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا
وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون
الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة
فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي
منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

منها

مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل يصير ما يلى
راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض فى كل جسم امتدادات
غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب
الشهرة امران عامى وخاصى اما العامى فهو ان الانسان محيط به جنبان عليهما يدان وظهر
وبطن وراس وقدم فالجانب الذى هو الاقوى فى الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى راسه
بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفت اوهامهم على هذه
الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن
لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصى فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار
الخاصى يشتمل على اعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب
فى اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض فى جسم واحد بالقياس
الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

## الفصل الثانى فى الاجسام

وهى قسمان فلكية وهى الافلاك بما فيها وعنصرية وهى العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعنى المعدنيات
والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعنى الافلاك التى ليست باجزاء لافلاك
اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالى عن
النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم
افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هى التى لم يجوزوا
ان تكون اقل منها لانهم وجدوا فى بادى الراى ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة
بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوى
حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا اخر خاصا

قال
المصنف رحمه الله
الفصل الثانى فى الاجسام
اى فى تقسيم الجسم الى الفلكى والعنصرى
وبيان بعض احوالهما اعنى احوالهما من حيث
الاختصاص بكل واحد من نوعيهما اللذين تعلق غرض
الفن بالبحث عنهما والحاصل ان المقصود من بحث الاجسام ليس
مقصورا على احوالها المشتركة فقط ولا شاملا لما يتعلق بنوع من
انواع الجسم بل يتناول احوالها من حيث كونها مختصة بكل واحد من
[illegible]
ثم شرح هذا التاويل فى الفصل الاول بعد ذلك فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله
وهى الافلاك و
كذا قوله وهى العناصر فان قلت
كيف يصح حمل الافلاك فلكية والعناصر عنصرية
قلت يصح ذلك على سبيل المبالغة كالالمعى والفاضل ونحوهما
وامثال ذلك او على سبيل نسبة النوع الى الجنس فتامل قوله
يعنى الافلاك التى ليست الظاهر ان المراد منه ما لا يكون نفس وجوده متعلقه
به وبغيره او ما لا يكون مادته جزء من مادة غيره وح ينتقض بجوزهر القمر عند
الشارح وما يليه عند التحقيق وايضا يلزم على تجويز المصنف والعلامة
ان يكون للفلك الكلى ممثل بالخارج فى وزن ثمانية او سبعة
وكذا المراد منه ما يكون وحده مبدء الحركة
محسوسة اما مطلقا او فى بادى
او ما يكون حركته محسوسة
بانفرادها

فى نفس
الحركة
متساوى
موافق المركز او ما
يكون

لا فى ضمن حركة كوكب فانه على الاول ينتقض بجوزهر القمر وما يليه وعلى الثانى
[illegible]
وكذا الثوابت يمكن الاحساس بها بالنظر الدقيق بحيث لا يدخلها
حركة اليومية وكذا الحال فى سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية
جوزهر القمر وما يليه فلا يحس بها من حركتها الا مخلوطا بغيرها
اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر ثم يحلل
تلك الحركات الآن فى ذلك تكلفا
بل الحق ان يقال للفلك
الكلى ما ينضبط
به احوال
[illegible]

الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن ولحص على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوص عايدا كل حال الى مثلها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون دلائلها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد وبالاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند

الكسوف

الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يتود وينور وجه القمر علي نشاهد من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان
يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية و
الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة على ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره
من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في
العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصير
اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها
كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع
الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث
الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مركوز في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان
المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدي
المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير
ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان
محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون
في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام
يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات يذكرونها على سبيل التردد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء
على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا
على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن
تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد بان هذا لشيء عجاب واثنى عليهم ثناء متينا

قوله فوق فلك الزهرة وعطارد اى فوق المجموع من حيث
المجموع فان كونه فوق القمر ليس لذلك بل لانكسافها به
فافهم ... عبد الرزاق رحمة الله عليه

تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه امّا اوّلا فلانه صريح فى انّ الافلاك الجزئية انّما يكون تداوير خارجة المراكز وهذا خطأ فانّ من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وماثلا وهما فلكان متوافقا المركز وامّا ثانيا فلانّ الافلاك على ما هو المشهور ترتقى الى خمسة وعشرين لانّ لكلّ من المتحيّرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستّة ولكلّ من السيّارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فانّ له فلكين خارجى المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران متوافقا المركز على ما مرّ فعدد الافلاك الجزئية نصير ستّة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة ترتقى الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلّق به نفس تحرّكه بحركة الجوزهر بن كانت تلك الكرة جزء من الفلك كالمتمّمات غير معدودة فى اعداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الّا انّ اصحاب هذا الفنّ قاطبة صرّحوا بانّ الفلك الاوّل من افلاك القمر هو الفلك الممثّل ويسمّى بالجوزهر ايضا محدّبه مماسّ لمقعّر فلك عطارد ومقعّره لمحدّب الفلك الثانى من افلاكه ويسمّى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعدّ من الافلاك وليس فلكا كليا والّا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيّارة والف ونيف وعشرين اى اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعيّنوا مواضعها طولا وعرضا وامّا غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكلّ اى الافلاك باسرها بسائط والّا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الّا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحدّدة قبل الفلك لا بالفلك وقد بيّن فى موضعه انّ الجهة انّما تتحدّد بالفلك وفيه نظر لانّه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا متألفا بعضها مع بعض حال كونها فى احيازها الطبيعية اقول ولو سلّم انّها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التى هى فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتّى يلزم تحدّد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرّك بها عن مكانه اعنى الحركة الاينية فانّ النقطة الجوّالة من النار على الاستدارة مثلا متحرّكة حركة تخرجها من مكانه فتكون متحرّكة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرّك فى مكانه الذى لا يخرج عنه بحركته اصلا فانّه متحرّك على الاستدارة وامّا حركة الجوّالة ونظائرها فانّما هى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انّما يحدّد جهتى الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرّك جزء الفلك عن مكانه الغريب الى مكانه الطبيعى على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرّك الى احد جهتى الفوق والسفل فلم يلزم تحدّدهما قبل الفلك فان سمّيتم تلك الحركة مستقيمة توجّه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحدّدة



التحت دون سائر الجهات فالوقوع فى سائر الجهات لا يستلزم الخلف د

التحقيق ان محدّد جهات العالم ليس الّا الفلك الّا انه يحدّد جهتى الفوق والتحت بالذات وبواسطتهما يحدّد سائر الجهات وكلّ جسم سوى الفلك المحيط انّما يحدّد جهات اطرافه القائمة به لا جهات العالم فتبصّر وقد يتحقّق ان الاجزاء يخرج عن احيازها بالحركة الدورية وان لم يخرج بالتأليف اللهمّ الّا اذا فرض تلك الاجزاء على هيئة اطواق موازية للمنطقة الحركة

تحدّد جهات العالم الّا بالفلك هذا خلف فان قلت مشروطة الحركة واقعة فى بعض الفلكيات كالتداوير والكواكب فكيف يدّعى امتناع تلك الحركة عليها امتناع قلت تلك مشروطة الحركة مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض انّما هو فى الفلك المحدّد واجزائه بمقتضى البرهان وفى سائر الافلاك المحيطة بالارض واجزائها بمقتضى الحدس كما سيأتى وفى الكواكب والتداوير يمتنع بالذات بمقتضى الحدس لا بالعرض على انه قد مرّ انّ الكواكب والتداوير ليست اجزاء الافلاك حقيقة فلا يمتنع تحرّكها بهذه الحركة ولو بالعرض وقد يجاب بانّ المكان الطبيعى ما يطلبه الجسم على اقرب الطرق ولا شكّ انّ وتر قوس تلك الدائرة اقرب منها وهو اسفل بالنسبة اليها ويدفع بانّ اجزاء الفلك لعلّها على هيئة قطع الحلق فيكون مسافة القوس ح اقرب من الوتر اذ بعد قطع مسافة الوتر يحتاج المتحرّك الى حركة اخرى حتّى يحصل فى مكانه

الذى هو المائل لانّ المائل فى جوفه وليس شيء منهما فى ثخن الآخر لا يعتبر عدم انحصار الفلك فيهما لم يقل المعتمد بعد تقسيم الاجرام الى الفلكية والعنصرية والفلكية منقسمة الى الجزئية والكلية او الافلاك الجزئية لانّ هذه العبارة تدلّ على الحصر

تقرير الجواب عن الاوّل انّ الجوزهر والمائل ليسا من الافلاك الجزئية امّا الاوّل فلما مرّ من خروجه

من الافلاك الكلية والجزئية وامّا الثانى فلانه هو الفلك الكلّى للقمر المنقسم الى سائر افلاكه سوى الجوزهر وعن الثانى انّ مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون بناء على اخراج الجوزهر منهما ويرد على هذا انه الباعث على تفسير الكلية والجزئية على وجه يخرج عنهما الجوزهر حتّى لا يحصر الفلك فى الكلّى والجزئى ولا يتعرّض له وقد يجاب عن النظر الثانى انه اسقط خارج المركز عن التعداد بل عدّ مديره فقط فلكا خارج المركز كما سقط الافلاك التى يحتاج اليها فى تحديد وتأنيث اثبات

قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى الحد جهتي
الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الأجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد
الجهة قبل وجود الأجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد
اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الأعظم دون سائر
الأفلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة
واليبوسة هذه الكيفيات الأربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني
الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان
بالفعليين والأخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لأن هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما
ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل
لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الأفلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة
بدلالة الأرصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لأن الميل المستقيم يقتضي توجه
الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد
ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة
معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نم
ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل في ذلك في العناصر فقط دون الافلاك
فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الأفلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الأثر عن العلة الفاعلية لعدم
القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والأفلاك متحركة وغير حارة لأن مادتها غير
قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لأن مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا
مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يق لو كانت الأفلاك حارة لكانت في غاية الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة في
التالي بط والا لكان الأقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في
عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف
اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك
الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين
منها قد لا يصل الينا لأن الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الأجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صيقلية حيث احرقت
الأشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للأفلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة
النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب

عنه بان الطبقة الزمهريرية نعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك المستخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس

اليها كما يتضح فى مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة

كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضى عسرها ولا يتصور ذلك لقبول

والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة

فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم

المنوع ايضا ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف و

الالزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان اللازم كما مر شفافة لانها لا تحجب عن ابصارما

ورائها من الكواكب هذا انما يتم فى غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار و

الهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر

الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض و

الماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار

عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات

الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل

على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و

اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين

الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء

وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظاهر الذى هو اعتبار

الاجسام التى تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على المبانات القياسية وضبط

الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازى من حاول حصر البسائط

العنصرية بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل

وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة

متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة انتهى

كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل

على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربع التى تستدلون بازدواجها على

عدد العناصر ما هى فى نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست فى الغاية وان

اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حد

لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح

اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض

اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يق فح

كما اشار اليه المصنف ولا يخفى ان ازدواجها بالوجدان لا ازدواج كى
اشرنا اليه
فالمشتمل على الحرارة و
اليبوسة ولم يوجد منه الا ما
يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة و
اليبوسة اذا خلى وطبعه هو النار وكذا المشتمل
على الحرارة والرطوبة كلك هو الماء والمشتمل على البرودة
واليبوسة كلك هو الارض فانه لم يوجد من شىء منها اذا خلى و
طبعه الا ما يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة والرطوبة او من البرودة و
اليبوسة فلا يرد الاعتراض المصدر بلا يق لان شيئا من العناصر التى وجدوها
العناصر للمراتب الاخر لحصولها من الامتزاج فتعينه مع كون برودة الماء
ابلغ من الارض
كذا الرطوبة الهواء من الماء على
ما قيل وان كان منع الاخير لا يخ عن
مكابرة فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال
فى الهواء اظهر لكن يمكن دفع لزوم الترجيح على تقدير اثبات
العنصر للحد البالغ فى الشدة فتامل قوله اما اذا اثبتوا
لجميع الحدود عنصرا واحدا الخ يعنى اذا اثبتوا لجميع مراتب الحرارة واليبوسة
اذا كانا مجتمعين عنصرا واحدا كالنار فكلما حار فى اى مرتبة
كانت من الحرارة اذا كان يابسا فى اى مرتبة
من اليبوسة هو نار ووجود حار ليس نارا
كالهواء لا يضر فى ذلك
اذ ليس هو
... احرى فى الحرارة او فى اليبوسة مع كونها مخلى وطبعها وكذا فى سائر العناصر
تحقق الجواب بما ذكر من انا لم نستدل الا بوجدان ازدواج الكيفيات
ولم يوجد كيفيتان مزدوجتان صرفتين الا على مرتبتين
معينتين لا على المراتب المختلفة فقط
عبد الرزاق عليه الرحمة اللهم صل
على محمد وال محمد وال من
والاهم وعاد من
عاداهم عزز
١٣٠٤

يكون فعل طبيعة عنصر واحد فى مادّة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته فى مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرّحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس و الهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهى ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا و بالعكس وهى اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة فى الثلثة الباقية والذى يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجواب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسدّ الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهى ريح فى غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان بلا نار فقد كابر وبما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها احدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخ عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كك لان تركيبه يصعقل بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل النفوذ فى تلك المسام الضيقة واما ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة فى الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان فى الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما تبرد الاناء الهواء الذى يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايض بط لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما فى الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخى ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها فى مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوى فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخى الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب فى زمان حركته

واما بواسطة

لان الماء

بالاناء

الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذى على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثانيا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بتلك المائية ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا و المشاهدة تكذبه والثانى انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده ينقلب الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثانى بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد فى كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى صقع التى يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر ايضا فى جواب النقض الثانى واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التى قد ترسب بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التى عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التى عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك فى اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء النارى الذى فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت

تجمع

192

لا يقال لو كانت البرودة علة لصيرورة الهواء فى قلل الجبال سحابا قاطرا للزم ان يكون الطبقة الزمهريرية متقاطرة دائما لانا نقول برودة الزمهريرية ذاتية والموجب للانقلاب والتقاطر هو البرد الطارى م ح

لا يقال ان البرودة الطبقة الزمهريرية ليست ذاتية لان الهواء حار رطب فى ذاته بل برودته تحصل من مخالطتها مع الاجزاء المائية لانا نقول ليس مرادنا بذاتية هذه البرودات ان ذات الهواء لا ينفك عنه فيكون المراد من البرودة الطارى التى ليست من مخالطة الاجزاء المائية فيخ الذين

لا يقال يجوز ان يصعد الماء مع الهواء عند غليان القدر بان يجذب الهواء المجاور لها اياها بسبب الحرارة من دون الانقلاب لانا نقول نحكم الحس بان القدر عند غليانه ينقلب الى الهواء والاحتمالات البعيدة غير غير بعيد م ح

ولقائل ان يقول يجوز ان يكون المخالفة فى البرودة والحرارة اشد من الموافقة فى الرطوبة ولهذا اسرع استحالة اليابس استحالة عن البرودة م ح قوله لانه سهل القبول للتشكل م لانها تتشكل بشكل واحد صعوبة ولا يقبل شيئا من الاشكال اصلا لا بسهولة ولا بعسر والظاهر انه لم يفرق بين قبولها التفرق بسهولة والفرق ظاهر م ح

قوله واعترض الامام على ذلك آه اى على بيان استحالة الهواء ماء بين الوجهين اللذين اولهما حديث الطاس المكبوب المذكور اولا وثانيهما ما ذكره بقوله وايضا قد يكون صحو آه فانه يتضمن اعتراضين الاول والثانى فلا تغفل ملا عبد الرزاق قوله بان تبريد الاناء للهواء قد يمنع ذلك مستندا بما مر فى الجواب عن الوجه الاول عن النقض من ان جرم لصلابته شدة تكيفها ويحفظها الى اخر ما ذكره هناك ملا عبد الرزاق

فی جسم مرکّب تصعد اجزاؤه اللطیفة فیبقی اجزاؤه الکثیفة الیابسة ولانها لوکانت رطبة لکانت استحالة
الاجسام الرّطبة کالحطب الرّطب مثلا الیها اسرع من استحالة الاجسام الیابسة الیها کالحطب الیابس مثلا
لانّ الاستحالة الی العنصر الموافق فی الکیفیة اسهل منها الی المخالف فیها ولیس کذلک بل الامر بالعکس
بشهادة التجربة واعترض علیه بانه یجوز ان یکون عسر استحالة الرّطب الیها بسبب المائیة التی فی
الرّطب لا بسبب الرّطوبة ولهذا اذا کان الرّطب حارًّا کالهواء یستحیل الیها سریعا واجیب بانّ الرّطب
اذا کان فیه برودة تقتضی عسر استحالته الیها ففی الیابس یبوسة تقتضی هی ایضا عسر استحالته الیها
فیلزم ان لا یکون الحطب الیابس اسرع استحالة الیها من الحطب الرّطب والتجربة تشهد بخلاف ذلک
وقیل انها رطبة لانها سهلة القبول للتّشکّل واعترض علیه بانّ النار التی عندنا کذلک ولعله بسبب مخالطة
الهواء فما الدّلیل علی انّ النار التی عند الفلک کذلک لا یقال ما الفرق بین المناقشتین احدیهما تجویز کون
الحرارة فی النار التی تلینا لاجل المخالطة بالهواء الّذی هو حارّ وثانیهما تجویز کون الرّطوبة المحسوسة
فیها لاجل المخالطة مع الهواء الّذی هو رطب حیث عدّ الاولی خروجا عن الانصاف دون الثانیة
لانا نقول المتخالفان فی الکیفیة اذا اختلطا ینکسر کلّ من الکیفیتین ویحصل للمرکّب کیفیة بینهما فی الشدّة
والضّعف فاذا کانت الحرارة فی النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان یکون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصّرف لکنّ الامر بعکس ذلک واما الرّطوبة الحاصلة فی النار بسبب مخالطة الهواء فلا شکّ
انها اضعف من رطوبة الهواء الصّرف فیجوز ان یکون لاجل المخالطة واستدلّ الشیخ فی الاشارات
علی یبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تکون منها اجسام صلبة ارضیة یقذفها السحاب
الصّاعق واعترض علیه بانه قال ایضا انّ الصّاعقة تتولّد من الادخنة والابخرة المتصعّدة من الارض
المحتبسة فی السّحاب وهذا اظهر قولیه وایّد بما حکاه من انّ الصواعق تشبه الحدید تارة والنّحاس
تارة والحجر تارة فدلّ علی انّ مادّتها الابخرة والادخنة الشبیهة بموادّ هذه الاجسام فی معادنها
شفافة الشّفاف ما لا یمنع الشّعاع عن النفوذ فیه نصّ علی ذلک الشیخ فی الشّفاء فتفسیره بما لا لون
له ولا ضوء له سهو لانّ الزجاج الملوّن شفّاف اذ لم یمنع من نفوذ الشّعاع فیه والشّعاع کیفیة تقتضی
ظهور کلّ جسم کثیف او رؤیته والاوّل هو شعاع النّیّر والثانی هو شعاع البصر یعنی انّ النار الصّرفة
التی کرة مماسة بمقعر فلک القمر شفافة لانها لا یستر ما وراها من الکواکب واما النار المضیئة التی تلینا
فقد نصّ الشیخ فی الشّفا علی انها لیست بشفافة لانها تحجب ما وراها عن الابصار وما ذلک الا
لمنعها نفوذ الشّعاع البصری فیها ولانها یقع منها ظلّ کما فی اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلک
الا لمنعها نفوذ الشّعاع المصباحی فقد عرفت انّ ما یمنع نفوذ الشّعاع فیه لیس بشفّاف فان تحقق انّ فی
اصول الشّعل یوجد نار صرفة لقوتها وتمکنها من احالة ما یخالطها فهی ایضا تکون شفافة لانها لا
یقع لها ظلّ ولا یکون لها ضوء یمنع عن رؤیة ما وراها قال الشیخ فی الاشارات اصول الشّعل حیث
النار قویة هی شفافة لا یقع لها ظلّ ویقع لما فوقها ظلّ عن مصباح اخر متحرکة بالتبعیة لحرکة الفلک بل لا حرکة

ذوات الأذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب
يقرب الأكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم تعبد مدة ظهران لها حركة خاصة بطيئة فيما
بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوئها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر
تقريبا وقد بعدت عن الأكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة
الأثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الأذناب على موازاة المعدل
لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لأنها على ما هو
شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات
خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والأستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان
النار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة
مكانه بط والالزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لأن ذلك في الحركة
المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها منها مع الهواء عد وها من طبقات
الهواء وفوقيتها على حالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتأثير النار كما يرى
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لأن الماء بالتسخين يصير هوا
والهواء المجاور لأبداننا انما يحس برودته لانه ممتزج بالأبخرة اختلطته من الماء رطب بشهادة الحس شفاف
اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الأولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها
الأدخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشابهها من الأعمدة
ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من الأبخرة
المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الأرض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشاء
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للأرض والماء الذي يصل اليه اثر
الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الأبخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لاتنا في بينهما كما
في الزجاج محيط بثلثة ارباع الأرض تقريبا له طبقة واحدة والأرض باردة لأنها لو خليت وطباعها ولم
يمنع سبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لأنه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يخلو
الأرض في زمان من الأزمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها
بل هي ابرد من الماء لأنها اكثف منه الآن الأحساس ببرودة الماء اشد ذلك للطافته ووصوله الى المسام
التصاقا بالأعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى لان من
تمر يده على النار بسرعة سلمت وان مر بها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز
العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلأنه لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط

١٩٤

الخارجة وذلك لا يمكن الاعلى وجهين احدهما ان تكون مراكزها مختلفة فيكون
الدخان واقعا في جانب من الخارج فاذا انتقل ذلك الجانب نقله بالعرض
وثانيهما ان يكون ساكنا فيه ويصير بهذا المعنى مثل
تدعو بعضها تغويرا اسيد الاجانب
وعلى الاستدارة وقد
اخذ وسط
اللبنة وتوهم ان
تدار على مركز نفسها
والتغوير اودع جرما
منه مابعه تدار على مركز
اخر وهذا المتحيرات الا ان
يكون مجاورا لما يخلله وطرم
قطبا والدائرة قطبين من الخارج
فيلزم من ذلك التلازم في جميع الاجزاء
الا ان يتحرك الدخان حركتها الخافقة هذا
الكرة الثابت تم كلامه الشريف بعد سقاط
عبارات زائدة على المطلوب قوله وتجربة
لا تفي بذلك يمكن التجربة بوضع حجر محموم في هواء
حج طلق ادحار فليد الحرارة صدافانه بعد مضي زمان
يحس منه البرودة سيما من باطنه اذا شق ولا يمكن ان
يكون تلك البرودة من خارج اذ يمتنع ان لا يؤثر ذلك الخارج
في الهواء المطيف بالحجر ويؤثر في الحجر فتامل ملا عبد الرزاق ره
قوله مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لو كانت اليبوسة سيما
اذا كانت مع الحرارة موجبة للكثافة لكانت النار كثيفة اذ لا مانع
هناك عن مقتضاها وايضا لعل المراد من الكثافة هو الشدة و
ظ ان اليبوسة ليست شاملة على ما قيل ملا عبد الرزاق
قوله اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
انما اعتبر مركز حجمها دون
مركز ثقلها لان
كونها في
وسط العالم حقيقة انما يتحقق بهذا لا بذاك اذ يمكن ان يكون
الذى مركز الثقل فيه يسير قدر محسوس بالنسبة الى ما بين الشمس والقمر
فتامل ملا عبد الرزاق رحمه الله عليه

اوالى الوسط اوعلى الوسط فان كان الاول والثانى يلزم عدم انخساف القمر فى مقاطراته الحقيقية للشمس والتالى بط وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدء ميل مستقيم وقد تبين امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة المرمى اذا توافقتا فى الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان تحس حركة المرمى الى خلاف جهة ما رمى اليها فاذا فرض شخصان متساويان فى القوة وقد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطؤ والتوالى باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايعها الهواء فى حركتها كما يشايع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان فى الصغر والكبر المرميان فى الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب و استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة فى الماء متحركة والشط ساكن وانا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذى اليه يتحرك السفينة و الجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وعن الثانى ان المراد بمشايعة الهواء هى مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس فى الارض فاى شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا عن الكسائى اى رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف و شفيف اى رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اى نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التى تتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها يتحلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بضدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل

النار غير موجودة فى المركبات لانها لا تنزل عن الأثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يسكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما غمرها من الأجزاء الارضية والمائية فانها تنطفى فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثانى ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهى حادثة عند تفاعل بعضها فى بعض يعنى ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضى لاستحالتها فى كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الأشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها فى بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلى عن ستة احتمالات لان فى كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هى الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هى المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهى ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعنى انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا بط فتفعل الكيفية فى المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة فى الكل متوسطة هى المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل فى الاجزاء الاخرى ويساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالمائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا نعم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعنى التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعنى البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل فى مادتها بالذات وفى غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها فى كيفياتها وانا

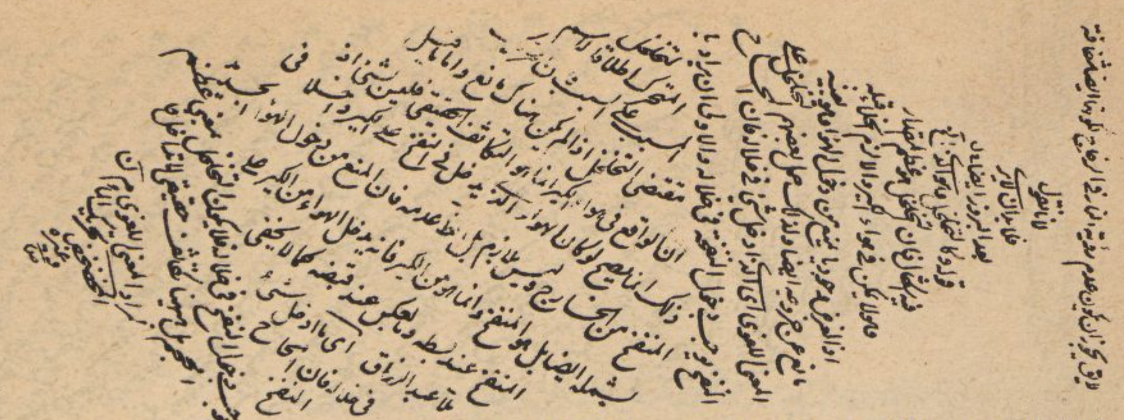
قوله الانواع المتولدة اى الانواع المتولدة ما يتوقف كل فرد منه على فرد آخر منه فان اول الانواع من ذلك النوع والمتولدة اعم ولم يثبت وجود نوع يتوقف كل فرد منه على فرد آخر منه فان اول انواع المركبات من ذلك هو الحيوان واول انواع الحيوان بذلك هو الانسان وقد صح تولد ادم على نبينا وعليه السلام عن الطين بقدرة الله تعالى بنص من الكتاب والسنة واجماع من جميع اهل الملل والفلاسفة ايضا صححوا جواز ذلك فى كتبهم الانواع المتوالدة ما يتوقف كل فرد منها على فرد من ذلك النوع والمتولدة اعم منها اى الانواع المتوالدة هى التى لا بد فى تكونها من الاب والام والمتولدة بخلاف ذلك

قوله واعترض عليه اى على دليل مذهب المختار اعنى بيان كون الكيفية فاعلة والمادة منفعلة فانه مشتمل على نفى كون الصورة فاعلة كما لا يخفى ملا عبد الرزاق فيه بحث ظاهر يمكن ان يستند بان القاسر هو بعينه عقد على احد قولى الشيخ وهو انهما فارقتها الحمرة فلذلك قرق

كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال المادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس
الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة فح فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال الكونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا
ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدء على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو المادة في كيفيتها او الكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا او
كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل و
انفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من
الخ على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء

الكاسرين حال حصول الانكسار بين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر
باقيا حال الانكسار وبعد ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن
القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة
قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد باقوال ولا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار
سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك
ان ينخلع عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة الخ لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر
معدومتين ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية
المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها بالتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك
البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يمكن
الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
هيهنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع
وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود
بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم
لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة
فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور
البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفا
لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض
ادى ذلك الى ان تخلع جميعا صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ولبست صورة واحدة فيصير لها
هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما
يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات
بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات
وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني
على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين
من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبايع النوعية

قوله
واحتج على فساد
ح تقرير الحجة هو ان الكيفية
التي نسميها المزاج يفعل فعل الاضداد
فانها تفعل فعل الحرارة وفعل البرودة وفعل
الرطوبة وفعل اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن
ان يفعل افعالا مختلفة بل يجب ان يكون
كيفية مركبة من الكيفيات يفعل
بقدر حصة كل
كيفية فعلها فكونها
مزاجا يستلزم اشتمالها
على حصص من الكيفيات المتضادة
يستلزم كون محلها مركبة
من محال الاضداد لاستحالة
كون البسيط محلا للاضداد فكونها
هنا مزاجا على المعنى الذي ذكرنا يستلزم
بقاء الممتزجات والا فان لم يكن
الممتزجات باقية بل يكون قد خلعت
صورها ولبست صورة واحدة بسيطة
لكون الكيفية التي فيها يتبعها ايضا كيفية بسيطة
لم يمكن ان يفعل فعل الكيفية التي نسميها المزاج
بل يكون هناك فساد صور متعددة وكون صورة
واحدة لها كيفية غير مختلفة الفعل فلم يكن مزاج اصلا
هف فان الكيفية التي نسميها المزاج مزاج اي يفعل فعل
الممتزجات المتضادة فلا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره فان
النزاع ليس في امر لفظي اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج
اي يفعل فعل الممتزجات فلو كان الموجود في جميع الامتزاجات
هو الكون اي كون صورة بسيطة ذات كيفية بسيطة لم يكن الا يفعل
فعل الممتزجات والحال ان الموجود في جميع الامتزاجات يفعل فعل
الممتزجات المتضادة فتفطن لملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة
لما تقرر ان الكاسر هو نفس الكيفية وهي باقية
معنى الانكسار غاية الامر انه انعدم
شدته وقوته لم يلزم المحذور
نعم يرد عليه
ما سيشير اليه بقوله قلنا من المستحيل م ن م ن م ن



كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك انما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها
عند ملاقاة الغيران يبرد منها ما كان كامنا فيها فيغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا
عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كامنا ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا وثانيهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء النارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة تخالطه ويفترقان في ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا اخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العفص في
ظاهرة جرمها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون بحيث تحجز
اياها بل لو لم تكن في العفص الا النارية الباقية بعد التحجر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه
وبحوا الاينزه الرض والسحق ولا يدركها باللمس والنظر فكيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب
لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة اذ
هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ في الاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي
عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما
قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ههنا نقضوا مذهبهم والا الزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بجنسه
امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشئ اليابس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين مماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى
بل يحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر
رقيقا متخلخلا كهواء الكير الحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة
وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المايعين
المتشابهين اذا سخنا في الاتونين احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني

متخلخل

متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان لتسخن بنفوذ النار وفشوها فى
المايع لوجب ان يتسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصموم المعد وم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل مح وليس كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا
ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح
صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب لحدوث التسخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد
يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بل بالطبع تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم
تختلف الامزجة فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فالعالى ان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة
للمبدء الذى هو واحدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر
العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى
الاعتدال فيتفاوت بحالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة المناسبة فيتفاوت لصور الفايضة عليها
كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل و
اكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ
الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة
منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على
امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين
الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايض وكذا الحال فى سائر
الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

ان اشخاص الامزجة غير متناهية لا على اشخاص كل نوع
منها ولذلك قال ان التركيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية لان كون التركيب
الممكنة غير متناهية ذلك
نوع ليس باطل
من كون اشخاص ذلك النوع غير متناهية لينبه عليه بخلاف
كون التراكيب الممكنة من العناصر مط غير متناهية بالنسبة الى كون
اشخاص مطلق الامزجة غير متناهية فتدبر ولا يخفى ان
عدم النهاية فى التراكيب الممكنة من العناصر انما
يكون بعض الله يقفى فلا تغفل
ملا عبد الرزاق اللاهجر
عليه الرحمة

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال فى كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة فى الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه
عن الاعتدال فى كيفيتين ولا يمكن فى المتضادتين بل اما فى الحرارة واليبوسة او فى الحرارة والرطوبة او فى
البرودة والرطوبة او فى البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية فى الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها و
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعى مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو فيتمانع
الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من
مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعى لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعى ومكانه الطبيعى لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضى حصوله فى مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه
الطبيعى حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعنى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثانى دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال فى الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
فى الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقى وبالمعنى الثانى يقال له المعتدل
الفرضى والطبى والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوى والثانى من العدل فى القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغى

اوابرد اوارطب اوايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احرّ وارطب اواحرّ وايبس اوابرد وارطب او
ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاوّل لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادى الراى من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في
شرحه للملخص بانّ الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادّين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لانّ المعتبر ثمة زيادة كلّ على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج امّا ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاوّل ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في
الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لانّ الكيفيتين الخارجتين امّا الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة وامّا البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة وامّا الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
الثالث اثنان وثلثون قسما لانّ الخروج امّا بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة وامّا البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كلّ من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كلّ مع زيادة الاخرين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كلّ
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كلّ اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
لانّ الاثنين امّا فاعلتان او منفعلتان وامّا كلّ من الفاعلتين مع كلّ من المنفعلتين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركّب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كلّ واحد من الاقسام
الستة امّا ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال لان
كان الخروج في اربع كيفيات فامّا ان يكون الخروج في كلّ منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة
وفي بعضها بالنقصان وح امّا ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام خمسة وذلك
خبط منه لانه لمّا اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كلّ من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاوّل واحد عشر قسما من الثاني واجيب بانّ الاعتدال
الطبّي في المزاج مبنيّ على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركّب

قوله
وان حمل على الثاني
يكون جميع ... في كون
غير المعتدل بهذا المعنى موجودا لان
لان لكل مخلوق نوعا القسط اللائق به بحسب نوعه
او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن ذلك النوع او الصنف
او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعي هو ان يكون النوع
متحققا في ضمن فرد قد وقع عليه القسط اللائق به
والمناسب لصدور الافعال والاثار
المطلوبة من ذلك
النوع على
وجه الكمال و
ظ ان ذلك
مما لا يتفق الا في
ضمن اقل قليل من
الافراد فما خرج
النوع من ذلك الفرد
الى فرد اخر ... يكون
خارجا عن الاعتدال
النوعي وكذا الكلام في الاعتدال الصنفي والخارج عنه
واما الاعتدال الشخصي فقد
يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ
لا يمكن التعدد في شخص واحد فاذا
لم يوف عليه ما يليق بحاله على الوجه
المذكور لم يكن ذلك الفرد بل فردا اخر
والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان
لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث انه ذو مزاج فان الامزجة تتوارد عليه
بحسب اسنانه المختلفة فيكون المزاج المعتدل
الشخصي ما يناسب لصدور الاثار المطلوبة من ذلك
الشخص على الوجه الكامل كمزاج سن الشباب فاذا
لم يكن على ذلك المزاج كمزاج سن الشيخوخة يكون خارجا
عن الاعتدال الشخصي وذلك ظ فلا اشكال ... 
قوله فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره
المعترض يعني ان المعترض وان اصاب في الاعتراض بعدم
انحصار الخارج عن الاعتدال في ثمانية لكنه خطأ في العدد
المنحصر هو ... ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

او بالنقصان فيهما صح

ان يكون مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة مادامت تكون مرعية كان مزاجه
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما وقع فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك

## الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فق ويشترك
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده بر عند
مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف
بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان
نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم
نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايض متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب
اتصاف الثاني بر هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فانا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا
الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايد
الضلعين والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايض على تقدير ذهابهما

قال المصنف ره الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام وهي الاحكام الثابتة للاجسام بما هي اجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها وقد مر تحقيق ذلك والشارح غافل عن هذه الدلالة لكنه قال لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى آخره ثم لا يخفى ان المقصود في الفصل الثاني انما هو ذكر اقسام الاجسام وما ذكر من الاحكام انما هو بالعرض بطريق الانجرار الجر اليه ولا يخفى ما فيه ق

قوله اي لكل زاوية فان لضلعيها نسبة الخ سواء كان الضلعان متساويين او لا فان ما اشتمل عليه الضلعان اعني مقدار الزاوية يزداد بحسب ازدياد الضلع مط كما لا يخفى ق

قوله يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد الضلعين عشرة مع كون الضلع الآخر ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما اعني مقدار الزاوية ح ذراعا مثلا فاذا امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع الآخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرنا وهكذا اذا حفظ بذلك ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لما بينهما الذى هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو
البرهان المسمى بالترسى وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هى اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوى القسى
التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع
قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين
من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما
مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوى الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما
كان احديها اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعنى الخط
الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوى الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثى قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما
امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهى قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام
القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
بانها بمقدار ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة
وانه بالبرهان السلمى وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما
ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و
ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التى لابد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المصنف مثلا انها انما تدل
على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز تجويز
اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الحاصرين
وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة
اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

على التقدير المذكور لا يكون الفرق بين الترسى والسلمى الا بالاجمال والتفصيل
فالاشبهية اما بناء على
لبعده ان فى كلام الشارح القديم ليس تفصيل
التفصيل واما بناء على ان اثباته يفرض كون ٢٠٤
الضلعين ضلع مثلث متساوى الاضلاع اظهر من اثباته
بتلك المقدمات المطوية كما اشار اليه الشارح ان
يمكن اثبات المطلوب فى الاسطوانة فى المثلث
بان يكون احد ضلعى المثلث ا ب ر
طول الاسطوانة والاخر
ا ب ساوى
عرض الا
سطوانة فح
نقول مجموع الضلعين
المتناهيين اطول بهما
من الضلع الغير المتناهى حد د الضلعين
وايضا يلزم محصورا بين
حاصرين على هذا الشكل
قوله ولو جوز تجويز اسطوانة
الخ يمكن ان يق لا يخفى جريان
برهان حفظ النسبة بالمعنى الذى
ذكرناه بان يفرض واحد من ضلعى
الزاوية مساوى سهم الاسطوانة
برابه والضلع الاخر ايضا مساوى نصف
عرضها وقد ذكر ان حفظ النسبة اعنى كون
ازدياد مقدار الزاوية حسب ازدياد الضلع
لا يتوقف على امتداد الضلعين بعاد لاعند
... فيتم البرهان بشكل ذكره الشارح هناك
وكذا اجريان تقرير البرهان السلمى فيها بان يق يفرض
خطين بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهاب واحد
منهما ذراعا وذراعا وبقدر ذهابه ذراعين ذراعين
وهكذا ولا شك فى امكان ذلك ملا عبد الرزاق
قوله ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
قد يق غير تم اذ لا يفرض مع فرض الخطين ان يكون بين
طرفيهما خط واصل لكن فرضنا امرين متناقضين بل فرضنا
ضلعى زاوية مطلقة او مخصوصة اى ثلثا قائمة غير متناهيين
على تقدير لا تناهى الابعاد ومن البين جواز ذلك على
التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون
بينهما انفراج يكون نسبته الى
الضلعين
المفروضين مثل نسبة متناه الى متناه والانفراج يصلح ان يفرض

اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السوا ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها فى الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح فى حق من يصح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية فى قبول جميع الاعراض فتكون متساوية فى الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلى وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق فى بدن ابرهيم عم كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما فى النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل فى قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها فى تمام الماهية لان الاشتراك فى اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات و ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل فى الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية فى الماهية واجيب بان الحصول فى الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوى فى اللوازم لا يدل على التساوى فى الملزومات وقال المصنف فى تلخيص المحصل الحد الدال على مهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعى والتعليمى و النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته والمصنف قضيته ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم يحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر فى عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا فى الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تفنى عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل فى الاعراض وقال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فمذهب

قوله وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين هذا القول موجود فى كلام الحكماء
سيما ارسطاطاليس فى
كتابه المسمى باثولوجيا وفى كلام
بعض من محققى الصوفية وقد يستدل به
على حدوث الاجسام ولكن لا ينبغى الوقوف
على ظاهره فان كلام الاكابر مرموز ولعل النظام وقف
على ذلك الكلام من الحكماء فوقف على ظاهره ولم يصل الى مرادهم
ولعل مرادهم ان الجسم بنفسه لا يبقى زمانين بل يحتاج فى ذلك الى العلة فى
اصل الوجود والله عليم بما فى الصدور

زواله واللازم باطل وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله
حادثا مفتقرا الى
سبب فسببه اما المقتضى لذاته
فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدم
مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط
الوجود فننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة
انه يكون لزوال الشرط له ولم جرا واما طريان ضده وهو باطل بوجهين احدهما
لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال
الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على
طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد و
التنافى انما هو من الجانبين فدفع
الطارى الباقى
ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما دفع

لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس فى معناه اللغوى غنى
عن هذا المعنى الثانى انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم
بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر
صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير
ذلك لكونها من توابع البقاء و
اما ببقاء اخر فيلزم ان
يكون لبقائه

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائهما يعني توهم السامعون ان حاجتهما الى المؤثر كك لا يتصور الا اذا
كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انهما غير باقية بذاتها بل بموجّهها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة
اى الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه
ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين
فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان
الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه
على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا
في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي
اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والالزم رؤية الهواء لكنه غير مرئي لخلوه
عنها ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني
الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب
وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان
محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو مح واذا كان الطول نفس الجوهر
والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان لكل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن
احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها
تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا هو سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان

فان كل واحد من الحركة والسكون باعتبار الوقوع في الزمان قابل للقسمة
الى اجزاء
كل واحد منها جزئي
وفرد منه وكل جزء منه
بذلك الاعتبار مسبوق بالجزء الآخر
فكل جزئي من الحركة والسكون مسبوق بجزئي
الآخر بحسب الزمان وذلك هو معنى الحدوث واما
رجع الضمير الى ماهية الحركة والسكون من حيث نفسها مع
قطع النظر عن تحققها في ضمن الجزئيات فلا يصح مع الحكم بظهور الحدوث
فان حدوث ماهية الحركة والسكون او حدوث نفسها مع قطع النظر

جزئياتها فلان وجودها لا يتناهى مح وح فلا حاجة الى ما فعله الشارح من
التطويل الذي لا
طائل تحته فافهم واستغن ملا
عبد الرزاق اعتبر في بيان
امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون
الموضع ليعم الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان و
يتناول الحركة المستقيمة والمستديرة واعترض عليه بان الجسم
على وصف لا يستلزم كونه ساكنا اذ لا يرى انا اذا فرضنا العالم
بحيث كله متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة
واحدة لم يختلف له وضع مع كونه متحركا
قطعا والجواب ان هناك
اختلاف وضع
بالقياس الى امور ثابتة في الوهم بخلاف حال السكون ولا بد في الوضع

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضى ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو ثم
وان اردتم بها انها تقتضى ان يكون كل جزئى وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضى
حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التى كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعنى قوله
الحركة يقتضى ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة
من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضى ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهى ايضا مسبوقة بالامر المتقضى
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضى مسبوقية الكل ورد فع ذلك بان مهية الحركة حاصلة فى كل واحد
واحد من الامر المتقضى والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المتقضى والمتحصل جزئى من جزئيات مهية الحركة فهى محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمتقضى الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها
من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضى الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايضا جزئى لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئى من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلى فيجتمع عدمات تلك الجزئيات فى الازل فلا يوجد مهية الحركة فى الازل والا
لوجد فى ضمن جزئى من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئى وعدمه معا فى الازل وانه مح ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه
شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من
تلك العدمات التى لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب
الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور والان الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوى
اعنى تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره فى المتن من الدلالة على تناهى
جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئى من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله
واجيب عنه تارة
اه واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون مهية
الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان
الازلية ينافى المسبوقية من لوازم مهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال وينافى
اللازم ينافى الملزوم وثانيهما ان ماهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة
فى الازل لزم
ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلى
الا فى ضمن الجزئى
واللازم باطل بالاتفاق
تعاق شرح مقاصد

قوله احدهما ان ماهية
الحركة اه المركب من امر
يتقضى ومن امر يتحصل
يرجع الى اشخاصها لا الى انوا
عها فيلزم ان يكون لكل شخص
منها حادثا لتركب هويته من
المتقضى والمتحصل فيكون ذاته
المشخصة متعلقة بالمسبوقية من
المتقضى الذى هو غيره دون ماهيته
لكن قوله ولم يدل دليل على ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية
النوع التى هى الانتقال او الكون الثانى لما
فلا بد ان يكون مسبوقيتها بغيرها وربما يناقش
هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا
بوضع حاصل فى وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية
فيكون ماهية الانتقال فى كل فرد من افرادها مسبوقة
بشيء حاصل فى فرد اخر منها الى ما لا يتناهى وكذا الحال فى
الكون الثانى فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا
بيان ويتعاقب افراده الى ما لا نهاية لها فيكون ماهية الكون
الثانى فى كل فرد من افرادها مسبوقة بغيرها من الافراد سيد
قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيهما طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ويفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره بتمامه وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب تألفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب

عن ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام مهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو
وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى
نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر
يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثانى وهو ظ واما بطلان القسم الاول فيما
بيناه من حدوث السكون واما بطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف ثانيهما انا لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم
يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا
كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم
بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء
او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة
ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه
استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلى آخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب بل تترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية
له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهى جزئياتهما اى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مح للتطبيق على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و
جزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل
آخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو
متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث اليومى مسبوق
محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه
اعنى بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
فى الحقيقة مع قلة مؤنة فى تحصيل جملتين كانهما حاصلتان فى الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك فى

التعويل فى ذلك المطلب تلك التعويل فى حدوث العالم انما هو على
نصوص الانبياء
واطباق اهل الملل وارباب
الشرايع وقد ثبت صدقهم فى جميع
ما اخبروا به ولا طريق للعقل الى اثباته بالبرهان
ولا ايضا الى نفيه بالمقدمات البرهانية بل كل ما ذكر فيه
اثباتا ونفيا احتجاجات شرعية ومقدمات جدلية اما ما ذكر فى
اثباته فلابتنائه على امتناع اللانهاية فى الحوادث المتعاقبة وما ذكر فيه
لا يخفى اغلوطيته واما ما ذكر فى نفيه فلابتنائه على توهم امتداد بين
العالم والصانع وهو الذى يسمونه بالزمان الوهمى و
حدوث العالم لا يقتضى ذلك كما ذكر
فى صدر البحث بل الذى يستدعيه
حدوث العالم

مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان منطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقريرا الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من احكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يق لم اختص الحواد[ث] بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يق لم رجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر اخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يق لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

بخارج يجب ان يكون الامر القابل له موجودا ولا يصح كون ذات الباري موضوعا له ولا كون العدم الصرف مما يعرض له التقدر والتجزي ولو لم يكن في الخارج كان توهم التقدر هناك كتوهم التقدر فيما فوق السطح المحدب من الفلك الاعظم من الاكاذيب الوهم فلو صح ان يق ان هنا مكانا موهوما صح ان يق ان هناك زمانا موهوما وليس فليس ملا عبد الرزاق

- قوله لانا نقول فح يتوقف وجوده اه لو كان الزمان موهوما على ما زعموا لم يتوقف حضوره على مرجح كما لا يخفى وايضا يجوز ان يكون مرجح حضوره هو انقضاء جزء سابق عليه ومرجحه انقضاء جزء اخر سابق عليه ومرجحه انقضاء جزء سابق على السابق وهكذا وهذا ليس بتسلسل محال لكون الزمان اعتباريا محشا ملا عبد الرزاق قوله فيه

نظر لجواز ان حدوث العالم ليس في الوقت يعرف سقوطه على انه فهم ايضا فالمرجح هو كونه اول جزء الزمان وذلك ظ ملا عبد الرزاق

يمكن طلب الترجيح بين وقوعه مقارنا للزمان وبين وقوعه غير مقارن او بين الوقوع مقارنا للواجب وبين الوقوع بعده مع ان الترجيح انما حصل من العلة العلة المستقلة نسبتها على الامرين على السواء

ثم ان عالم الاجسام والامور الحالة فيها من صورها واعراضها حادثة لكن النفس الناطقة الانسانية المجردة والاعراض القائمة بها حادثة كما سياتي

العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل وجوده فالعالم المتيقن بوجوده باسره حادث س

بطلان

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا

للزم ان يكون الحادث اليومى قديما لجريان الدليل بعينه فيه لابتناء الحادث اليومى مستند الى الحوادث

الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل

هذا التسلسل فى الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز

ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسمانى

عن المبدء القديم بحسب الحوادث المتعاقبة كما فى الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة

انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط

بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدء القديم ما هى مستعدة له وما سوى

العالم الجسمانى ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم

ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر

مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى الى ما هو شرط لحدوث العالم

الجسمانى تقريره الدليل الثانى ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذى يصح منه

الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شىء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما

يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك

الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا فى ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدء

المؤثر فى الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب

القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث

متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راى الحكماء الان فيه التزام التسلسل فى الحوادث

الذى يخالف راى المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح

الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى

سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال

الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا فى هذا التجويز بقدحى العطشان

ورغيفى الجائع وطريقى الهارب من السبع مع المساواة فى جميع الجهات التى يتصور بها الترجيح

وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن بلا

سبب مرجح من خارج ضرورى البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما

الترجيح من غير مرجح اى من غير داع لامر غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا

فهو يرجح بارادته اى مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا

كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين

دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحد لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات تلزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه مح لتعاليه عن المنافع و المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تع وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخ عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا انها لا تخ عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقدارها ايض قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

## الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما بقي من ائمة لو وجد شارك الباري تع في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو مح فساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه اربعة مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تع لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تع لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر ايض عنه تع والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تع واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباری تعالی والا لزم تعدد اثاره ولا یجوز ان تکون سابقة فی تاثیرها علی المادة اذ لا سبق للمشروط فی تاثیره بما فرض لاحقا علی ذلک اللاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق للمشروط وهو الصورة او النفس فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی المادة علی ذلک الامر الذی فرض لاحقا واما ان العرض لا یجوز ان یکون هو المعلول الاول فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول الاول لزم ان یکون سابقا علیه لان العرض ح یکون علة لموضوعه کما مر ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده بامر سابقا علی ذلک الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق للمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض لاحقا اعنی الموضوع علیه واما ان المادة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثیر فانها هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحیة التاثیر والی هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای کقولهم والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات ان المعلول الاول لا یجوز ان یکون هو المادة وتذکیر الضمیر فی عنه باعتبار تاویل المادة بالمحل و وجد فی بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح یکون عطفا علی قوله للمشروط ای المادة لو کانت هی المعلول الاول لزم ان تکون سابقة علی ما عداها لان ما سواها من المعلولات یجب ان یستند الیها ابتداء او بوسائط و لا سبق لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فلا تکون هی سابقة علیها اقول وتلخیص هذا الدلیل ان اول الصادر عنه تعالی واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی والاستقلال به فی الصورة والنفس وبالوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدلیل المذکور و ذلک انا لا نم ان الباری تعالی واحد من جمیع الجهات بل هو مختار یتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حیثیات متعددة کالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وکالسلوب وهذه الحیثیات وان کانت امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شروطا لتاثیره فیتعدد اثاره کما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مر ولو سلم انه واحد من جمیع الجهات فلا نم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد وقد تکلمنا علیه فیما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة وقد مر ابطاله فلم لا یجوز ان یکون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهیولی فی تشخصها و وجودها محتاجة الی الصورة فلم لا یجوز ان یکون هی وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر فنقول لا نم لا یقال ان الصادر الاول یجب ان یکون علة لجمیع ما عداه اما بواسطة واما بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر علة مؤثرة فی مقبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد بالنسبة الی واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تکلمنا علی دلیله کما مر ولو سلم فانما هو اذا کان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا یجوز ان یکون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نم ان اول ما یصدر عن الواجب یلزم ان یکون احد الامور المذکورة لم لا یجوز ان یکون صفة من صفات الواجب ویمنع کون الصفة عین الذات ولو سلم ان الصفة عین الذات فلم لا یجوز ان یکون هناک جوهر لیس بجسم مرکب من جزئین لیسا کجزئی الجسم اعنی الهیولی والصورة وح جاز ان یکون الصادر الاول

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما
يحل في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل
به بل يكون عقلا فهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها
وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته
وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجدا لجواز ان يكون واسطة في يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدأ فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدء ميل طباعي ومع وجود مبدء ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع
وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان ذلك في وقتين لانه لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه
بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المح

لا حاجة الى نفي الجسمية وما يتبعها اذ المعترض ساق الكلام
على تقدير
تجرد ذلك المركب
فلا حاجة الى اثبات التجرد
م ق
الا ان المعجزات مخلوقة
من الله تعالى مقارنة لارادة الغير لا اثر
صادر من النفس لما تقرر عندهم في موضعه م ق
اعلم ان المقصود في هذا الدليل ذكر المقدمات التي تفضي
الى التشبه بالكامل فالشارح تصدى بيانها ق

غير مسلم بل لا بد من امكان مبدء ميل طبيعي اذ بشرط عدم
الميل فيه لا يقبل التحريك القسري واما في وقته فلا نم والدليل
تام لا غبار م ق
الطباع يطلق على المعنى العام اي على ما ليس له شعور وارادة وعلى
ما له شعور وارادة والطبيعي يطلق على ما ليس له شعور ١٢
والطبيعة ايضا يطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما
صرح به بعض المحققين ١٢

ع وهو اما محسوس او معقول لاسبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب وللدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لاتنخرق ولايلتئم ولايتكون ولايفسد ولاينمو ولايذبل ولا يتخلخل ولايتكاثف ولايستحيل وبالجملة لايتغير عن حالة الى الاخرى الا في اوضاعها التي لايتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لاينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولايجوز ان يكون تشبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل اخر ويجب ان ينحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولايجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايض موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو مم فانا لانم ان طلب المحسوس لايكون الا للجذب او للدفع لم لايجوز ان يكون بمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المح اي لانم ان طلب المح مح وايض لانم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لايقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم ولو سلم فلانم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لايفارقه اصلا فان قلت لايقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها الا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد تحقق هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لايستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها كما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

استلزامه لجواز الحرکة علیهما بالنظر الی طباعهما ظ لا ستوة فیه اذ لو لم یجز الحرکة علیهما بالنظر الی طباعهما
لکانت ممتنعة بالنظر الیها وامتناع حرکتها بالنظر الی طباعها عبارة عن اقتضاء طبایعها لعدم حرکتها
اعنی سکونها ومعناه وجوب الوضع لطبایع الاجزاء فلو لم یجز الحرکة علیها لزم ان یجب الوضع بالنظر
الی طبایعها هف وایضا فان النصف من الفلک فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما
سوی الفلک من العناصر والمرکبات بحالها لا یتغیر اصلا فلا شک ان النصف الفوقانی من الفلک لا
یقتضی طبیعته الفوقیة ولا یابی عن التحتیة وکذا النصف التحتانی منه لا یقتضی طبیعته التحتیة ولا یابی
عن الفوقیة والا لزم اختلاف مقتضیات طبیعته واحدة بسیطة فبالنظر الی طبایعها یجوز ان یصیر
الفوقانی تحتانیا والتحتانی فوقانیا وما ذلک الا بجواز الحرکة علیها اذ المفروض ان ما سوی الفلک لا
یتبدل عن حالة الی اخری ولو سلم فلا نم ان الفلکیات لا تقبل الحرکة المستقیمة فبطل ما بنیتم علیه من
امتناع العائق الخارجی وامتناع الخرق والالتیام والتخلخل والتکاثف وغیر ذلک مما ذکرتم فی الدلیل
ولو سلم فلا نم ان ما یقبل الحرکة القسریة لا بد فیه من مبدأ میل طباعی ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحرکة
المستدیرة لا یکون الا ذا میل مستقیم او مرکب لجواز ان یکون العائق ذا میل مستدیر مساو لها فی
القوة مخالف لها فی الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدء المیل وعدم العائق لزم وجود المیل بالفعل لجواز
ان یتخلف المیل عن وجود المبدء لانتفاء شرط کعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه لزم من عدم
نیل ذات المط او صفته حصول الیاس کلا من یلزم انقطاع الطلب لم لا یجوز ان یدوم الرجاء او یکون
المط او صفته امرا غیر قار یتحفظ نوعه بتعاقب الافراد کما ذکرتم فی المشبه ولو سلم فلا نم ان ذلک المطلوب
المشبه به لیس هو الواجب قولکم والا لم یختلف الحرکات فی الجهات قلنا یجوز ان یکون ذلک
الاختلاف لاختلاف القوابل فی النوع او الاختلاف الکمال المشبه به فی الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم
فلا نم ان المط الموصوف بصفات الکمال الغیر المتناهیة هو العقل وانما یلزم ذلک لو کان الاتصاف
بها علی الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علیة بین المتضایفین والا امکن الممتنع او علل الاقوی بالاضعف
دلیل اخر علی اثبات العقل تقریره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا یجوز ان یکون جسما والا
لکان اما حاویا او محویا لما تقرر عندهم من ان الافلاک والعناصر یحتوی بعضها علی بعض لا سبیل الی الاول
لان الحاوی اذا کان علة موجدة للمحوی فلا بد ان یتقدم بوجوده ووجوبه علی وجود المحوی ووجوبه کما
مر فاذا اعتبر وجود الحاوی فی مرتبة لم یکن للمحوی فی تلک المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعنی الحاوی بل امکان لانه لم یجب بعد ثم ان عدم الخلاء فی داخل الحاوی ووجود
المحوی فی داخله متلازمان بحیث لا یمکن انفکاک احدهما عن الاخر فی نفس الامر ضرورة انه اذا انتفی الخلاء
فی داخله کان مملوا بمحوی واذا وجد المحوی فی داخله انتفی الخلاء فی داخله بل هما متلازمان فی التصور ایضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء فی داخله فقد تصور وجود محوی فیه وبالعکس بل ربما یظن ان عدم الخلاء
فی داخله عین وجود المحوی فیه لشدة تقارن معنییهما وتقاربهما کما لا یخفی ومثل هذین المتلازمین لا

يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
فى مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود
المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما
بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هى
الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا
انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان
العلة هى الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان
يكون شئ منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد
عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاذن تبين
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول مح لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و
الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن
احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى نفس الامر فالمنافى الاخر اعنى وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع فى نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار
معارضة فى المقدمة اعنى امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فيقال ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو
الحاوى فم لان وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود الحاوى ووجوبه
كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع فى نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى
وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مط فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى بعلة اخرى غير الحاوى لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى
ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوى فى تلك

يختلفان وجوبا وامكانا فان الوجوب بالغير بمنزلة الامكان بالنظر
الى الوجوب الذاتى قال المحقق فى شرحه للاشارات لدفع هذه الشبهة
واعلم ان قولنا ان الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده و
المفارق للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو هو لا يتصور الا
مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو واذا
تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا
لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك
الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل المحوى بحيث
يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفى المذكور ولذلك
حكم بامتناع افادته وجود المحوى وهى صدان المحوى يكون واجبا لغيره

المرتبة لا يستلزم الخلأ حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلأ فيلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلأ هو ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوى كان لمكان الذى هو السطح الباطن او البعد الموهوم او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلأ بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلأ ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلأ بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ثم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نسلم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلأ وسند المنع ما صورناه في الصور المذكورة اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلأ يتحقق فيهما مع انتفاء اللازم الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلأ في داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى في داخل الحاوى بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلأ الا ان عدم الخلأ لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملؤ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلأ بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلأ لما

عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما فی مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة قولكم هی شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها وهی التی يمكن ان يعتبر وجوبها
فی مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوی اقوى واعظم من المحوی لانه ربما كان المحوی اكثر سخانة بحيث يزيد
على الحاوی بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوی اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوی بمثل هذا المحوی على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها فی المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط فی صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا فی ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانی وهو المط فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ فی الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو فی تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم
الذی هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشیء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشیء فی تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع فی ذی وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام فی العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشارکها
فی الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذا الكلام فی المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع فی تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايض بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع فی تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشیء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانی والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذی هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذی احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فی غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعی الى ذی حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فی ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادی كالنفس النباتية
التی هی مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التی هی مبدء الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل
الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد وابه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون
ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك
الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما
على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية
والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت
على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور
البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل
فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ
الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما اسم واحد اذ لو اقتصر
على مبدئيه فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية
وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدء صدور افعال
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة والاخفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان
فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد
مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة
قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويكمل
ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادمة اه هذا نفي لمجموع القيدين
اي يتحقق نفي
المجموع باعتبار نفي كل
واحد من القيدين كما في النفس الفلكية
على راي والنفس الحيوانية والانسانية فان
افعالها لا يكون على وتيرة واحدة بل مختلفة ولا يكون
عادمة للارادة بل يكون مريدا او انتفاء القيد الاول
دون الاخير كما في النفس النباتية فان افعالها
لا يكون على نهج واحد لكن عادمة
للارادة وانتفاء
القيد
الثاني دون الاول كما في النفس الفلكية على راي من

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعى آلى تعقل الكليات ويستنبط بالرأى والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر فى تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذى هى نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم فى تعريفها كما يؤخذ البناء فى تعريف البانى من حيث انه بانٍ وان لم يجز اخذه فى حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هى مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعنى معرفة الصانع بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا فى بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولاجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية فى الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل فى الابدان له تعقل بالذات واحساس بالآلات ويشارك النبات فى قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان فى قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذى ينتفى بتلاشى البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط فى حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهى مغايرة لما هى شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبديها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا فى حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التى هى الكمال الاول شرطا فى حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المنى فقط كالصورة المعدنية ثم ان المنى لما وقع فى الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المنى اولا يتوقف على نفس الابوين و يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركب وان المزاج الحاصل له فى الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التى هى نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التى هى نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التى هى مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هى موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

عين المزاج لايزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة مايبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى
ان يصير مبدءا لاثار تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امرا اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله
يتوقف على امر اخر سابق عليه وهو مجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى
حصول هذا المزاج الذى هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها لتعد المادة لفيضانها
اللاحقة عليها ولا محذور فى ذلك الثانى ان النفس والمزاج قد يتمانعان فى الاقتضاء فان كثيرا ما
يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضى السكون كالماشى على الارض او يقتضى الحركة الى
جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع فى الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله وللممانعة فى الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس فى الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها
لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس فى الحركة على وجه الارض وفى الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له فى شئ منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا
مثلا له مزاج عند طفوليته لايبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقى غير الزائل
والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدا الادراك
اعنى النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهى مغايرة لما وقع
الغفلة عنه يعنى ان الانسان لايغفل عن ذاته اى لايخلو عن تصوره والتصديق بثبوته فى جميع حالاته
وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه مدرك
لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لايعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتيهما فى حالة النوم والسكران تبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال
العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لايبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه
معلقا فى هواء طلق لاحر فيه ولا برد فانه فى هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لاتدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لاتدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع
كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هى اجزائه
الاصلية الجسمانية التى هى جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لايغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهى لانه تقول
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لايعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزه عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة

النفس

بل لو ان يق ان النفس عين القلب مثلا او كون الشعور بالقلب مما يجب
ان يكون بالا
حساس انما هو على
تقدير كونه غيرها اما على تقدير
العينية يكون شعور النفس بها نها هو
الشعور بذات القلب وان لم يكن شعورا بمن
حيث يصدق عليه مفهوم القلب فيمكن دفعه بانه لو
كان النفس عين القلب فكان الشعور بالقلب هو عين شعورها
بحضوري بذاتها لزم عدم امكان تعقل الشعور الاحساسية به حملا
لامتناع توسط الالة بين الشئ ونفسه فتامل ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

النفس للجسمية الممتدة فى الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول وفيه
نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يجعله مسئلة وتدوّن وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس
مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبيّن مغايرتها لجميع ما ذكر اعنى المزاج والبدن واجزاؤه
وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احرّ مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس و
اما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها
من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التى هى النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس
المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما فى التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر فى ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده
من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لا يتبدل
من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه وهى جوهر مجرد يعنى ان النفس الناطقة ليست متحيزة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت
عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج
ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره واجيب
بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها
يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التى
هى معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التى
نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بغواش مادية من مقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين وبيان الثانى ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب
اختصاص الحال فيه واعترض بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل فى مجرد اخر يلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما
انتقش من الجزئيات فى الالة بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء فى شيء اصلا
سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح
لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

على التقديرين
يلزم تجرد النفس اما
على الاول فلامتناع حلول
المجرد فى المادى واما على الثانى فلا
متناع الحضور الانكشافى للمجرد بالنسبة الى
المادى ح ولما كان الوجود الذهنى الذى هو وجود
المعلومات فى النفس ثابتا عند المحققين ح كما مر مبنى
الكلام عليه وصرح بكونها عارضة لها وان امكن اثبات المطلوب على

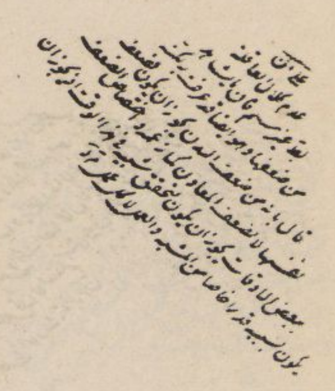
الموجود فى الخارج واما الاعتراض الثالث وهو منع كون
اتصاف
المحل بتلك العوارض
موجبا لاتصال الحال بها فمند
فوع بان اتصاف المحل بمادته التى هو
الكون فى المادة او فى جهة او فى المكان يستلزم
اتصال الحال بها بالضرورة وان لم يستلزم بالاتصاف الاول
مطلق الاتصاف الثانى وايضا فان المراد بالاتصاف ههنا
مطلق المقارنة ولا شك ان مقارنة الجسم بالحركة
مستلزم لحركة البياض الحال فيه بها ويظهر
مما ذكرنا اندفاع الاعتراض
الرابع الذى هو
منع المنافاة بين التجرد بحسب الذات والمادية من قبل المحل

فى شيء وكذا الثانى لان ذى الصورة ليس هو عين الصورة
فيجوز ان يقوم الثانى بالذهن ويكون الاول حاصلا فيه من
غير قيام فلا يلزم مادية على تقدير مادية الذهن ا ه
ان اريد انه لا يجوز التف منه الاجزاء
متخالفة ذهنية فمم فان الاجزاء
الذهنية امور ذهنية

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من محلها الا ان في
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط
فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها و
تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون
الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة
ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم بها انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو مم الا ان يريد وا انها تتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا اذ لك لانها
لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدارك
الجسمانية ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تتعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة
بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا
يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يعقل لها محلا منقطعا اى لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اى في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل له اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة بمحلها كما
في ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم
الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان
يحل فيها صورتان متساويتان في تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا و
هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يتوهم ان حلول
احد المثلين في الاخر مع حلولهما في محل واحد لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى
الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وتمام الكلام
فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا

وكلاهما بط فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس
لو انها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شئ مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها
بالقياس الى شئ مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم
المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها
اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شئ وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها
لكنه حاضر عندها كحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايض تكون مدركة دائما لتحقق
الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم
بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير
متناهية ليس بشئ لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالض انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة و
السخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس
اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج
المعروض الى شئ يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني
ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة
الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة
التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة في
الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر من تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه
وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالآلة البدنية ويرد
عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بحسب ازدياد علوم
كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن
والادمان ايض فان المدمنين على عمل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر
سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد
به فيعرض الخرافة وايض يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة
وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى




المنطبعة

المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك
التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص
الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و
الشامة بعد شم الرايحة القوية لا تحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت
بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات القوى كتاثر
محل الحواس عن المحسوسات عند الحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى
عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن
فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى
العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان
تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين
ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد
ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا
عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره
المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل و
يشبه ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظ انه لم يقل به احد واحتج المص على ما
اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع
ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه
في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايض وان
ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض منها فهو مم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز
جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واتحاد العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي
غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى
بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني من بلادته وذكائه
فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايض قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

تكلّف فی ایقاعہ فی المخاوف والثبات علیها یصیر شجاعا او البخیل اذا تکلّف فی بذل المال وداوم علیہ یصیر سخیّا او
الغضوب اذا تحلّم وداوم علیہ یصیر حلیما مع بقاء المزاج بحالہ فلو کانت هذه الامور مستندة الی المزاج لاستمرّت
باستمراره وایضا فانّا نجد شخصین متقاربین فی المزاج غایة التقارب مع انّهما متباینان غایة التباین فی الرحمة
والقسوة والکرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها لیست مستندة الی المزاج ولیس ایضا ذلک الاختلاف بسبب
الامور الخارجة کالتعلّم من المعلّم ومشاهدة من الابوین والاصحاب والاخوان اذ ربّما یتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجة کلّها للعفة مثلا مع کونہ مائلا بجبلّتہ الی الفجور وبالعکس وقد یکون الابوان فی غایة الخسة و
الرذالة والولد فی غایة الشرف والکرامة وبالعکس فظهر انّ الاختلاف فی هذه الغرایز والاخلاق لیس مستندا
الی اختلاف الالات البدنیة واحوالها ولا الی الاسباب الخارجة فهو مستند الی ذوات النفوس فیجب ان تکون مختلفة
وتقریر الجواب انہ یجوز ان یکون ذلک لاسباب اخر لا نطّلع علی تفاصیلها مثل ما زعم الاحکامیون من الاوضاع
الفلکیة او یکون لترکّب فی تلک الاسباب من النفوس والامور البدنیة والخارجیة علی وجوه مختلفة وانحاء شتّی قلّما
یقع الاتفاق فیها واذا وقع الاتفاق فیها علی الندرة تبعہ التوافق فی تلک العوارض ولو کانت العوارض المختلفة مستندة
الی ذوات النفوس وحدها لم یتصوّر تبدّلها علی نفس واحدة وهی حادثة وهو ظ علی قولنا وعلی قول الخصم لو کانت
ازلیة لزم اجتماع ضدّین او بطلان ما ثبت او ثبوت ما یمتنع ذهب ارسطو واتباعہ الی انّ النفس حادثة وهو موافق
لما ذهب الیہ الملیّون وذهب الیہ افلاطون ومن قبلہ الی انها قدیمة واختار المصنّف الاوّل ولهذا قال وهو ظ علی
قولنا ای حدوث النفس ظ علی قول الملیین لانّ الواجب تعـ فاعل بالاختیار علی رایهم واثر المختار لا یکون قدیما
علی ما سبق واما علی قول الخصم فلانّ النفس لو کانت ازلیة لزم احد الامور الثلاثة وهی اجتماع الضدّین او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما یمتنع بیان الملازمة انّ النفس لو کانت قدیمة فامّا ان تکون فی الازل واحدة او متعدّدة لا
سبیل الی الاوّل لانها بعد التعلّق بالبدن امّا ان تبقی علی وحدتها وحـ یلزم ان یکون نفس زید بعینها نفس عمرو و
نفس من اتصف بالبخل والجبن بعینها نفس من اتصف بالتهوّر والاسراف فیلزم اجتماع الضدّین وهو الامر الاوّل
وامّا ان تتکثّر ولا یمکن ذلک الا بان یبطل النفس الاولی الواحدة ویحدث نفوس اخر کثیرة فیلزم بطلان ما ثبت
اعنی النفس الاولی وهو الامر الثانی وذلک بط لما عرفت من انّ القدیم لا یجوز زواله مع انّ ذلک قول بحدوث
النفس وانّما قلنا لا یمکن ذلک الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لانّ التکثّر امّا بالانقسام والتجزّی او ببطلان
الواحد وحصول الکثیر والاوّل لا یکون الا بالمادّة وبذلک اثبتوا الهیولی علی ما سبق ومادّة النفس هی البدن
ولا بدن فی الازل لانّ المرکّبات العنصریة حادثة وفاقا ولو سلّم فالکلام فی النفوس المتعلّقة بالابدان الحادثة
الها الکثرة وتمایزها فی الازل بالابدان لا یتصوّر الا بالانتقال عنها الی هذه الابدان وهو تناسخ وسنبیّن بطلانہ
ولا سبیل ایضا الی الثانی لانها علی تقدیر تعدّدها فی الازل لا تکون متّحدة بالنوع لما سبق من انّ الاتحاد بالماهیة
والتکثّر بالافراد انّما یمکن فیما لہ مادّة ومادّتها البدن ولا بدن فی الازل ویتمّ الکلام بما مرّ انفا والاعتراض
علیہ انہ مبنیّ علی مقدّمات قد مرّ تزییفها فی محلّ اثباتها وایضا انّما یتمّ بابطال التناسخ الموقوف علی بیان حدوث
النفس فیلزم الدور وهی مع البدن علی التساوی ای عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا یزید احدهما علی الاخر لانہ

لا تتعلق

قولہ
وبذلک اثبتوا
الهیولی علی ما سبق
لا یخفی انّ الکلام علی تقدیر ان
یکون النفس واحدة فی الازل و یصیر
متعددة بعد التعلق بالبدن فلا یضرّ عدم
ازلیة البدن التعدد والتکثر بعد التعلق بطریق التجزّی
[illegible]

## فى ان الدليل الدال على نفى التناسخ

لايتعلق ببدن واحد الانفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لايتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وعند حصول
الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدء موجبا لامختارا مبنى على حدوث النفس وقد مر انه لايتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس فى حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان
لايصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها فى حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث
ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لايتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو
جوهر النفس الباقى كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق
فى تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا
يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالى بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان
كثيرة لايحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة وتبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان
يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسى الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
او لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن
واحد والتوالى ظا البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما
اذا كان جايزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لاينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة
وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهات شغل ويرد على
الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لاينتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لاتنتقل
الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا
ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى
من الكثرة والظهور بحيث لايفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم
به امكان فنائها ولابد ان يكون ذلك المحل موجودا الاتا لانريد بالامكان الامكان الذاتى الذى هو امر عدمى بل
الامكان الاستعدادى الذى هو عرض موجود فلابد له من محل موجود وح ان يكون الشىء محلا لامكان وجود
ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالته ان يكون الشىء مستعد الحصول مباينه
له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه
بل الشىء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اى مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده
اى مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون

اقول لو تعلقت نفس مستنسخة من بدن اخر عند لون الشىء جنينا او غير ذلك لزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشىء بما هو بالفعل بالقوة ممتنع لان التركيب بينهما طبيعى اتحادى والتركيب الطبيعى يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة لان الحركة جوهرية ذاتية لايمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق تم اه

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشئ بعينه مع فساده امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذى يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا
الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضناه قد فنى فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة
على انها لا تفنى مط قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذى بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به والحاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له وقد تبين ان الشئ
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايض جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى
انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على
عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها فى نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفى هذا الا
ستعداد لعدمها فى نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثانى مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده فى مبحث ان كل حادث مادى ولا يصير مبدء صورة لاخر والا بطل ما اصلنا
ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون له التصرف فيها فى البدن واجزائه
وقواها وهذا الكلام مبنى عليه ومعناه ان النفس التى تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا
تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان
وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعنى ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها
لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها فى نفس الذات وتدرك الجزئيات بالالات اى بان يرتسم صورها فى
الالات لا نزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلى
والجزئى والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد والمدرك
للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايض اياها واما ان صور الكليات يرتسم فى النفس

نواند كرفت لا لازم ايد تعلق نفسين ببدن واحد واين ضرورى
البطلان است
چه هر شخصى بالضرورة
نداند مكر صاحب يك نفس
و نتواند بود كه نفسى كه بدن او
مستعد شده همين نفس معارضه كرده
باشد والا لازم ايد جواز استعداد بدنى براى
خصوص نفسى واين مستلزم جواز تعلق نفسى واحده است

نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدم نفس
باشد واكر غير او بود نفس مفارقه تابع وجود او نتواند
بود بالضرورة
ووجود معلول مشروط
بعدم چيزى كه مانع از وجود
معلول نيست نتواند بود واين دلائل نيز
براهين قطعيه است بر بطلان نقل مطلقا وبر
بطلان تناسخ دلائل اقناعيه كه موجب اطمينان شود
بسيار است از انجمله سه دليل ذكر كنيم دليل اول
شك نيست كه بدن آلت نفس ناطقه
است كه باين آلت استكمال
خود تواند كرد وبدن
جنين هنوز
در كمال الضعف است مناسب او نيست مكر نفسى كه مانند

الى ارتكاب اصطلاح جديد او مقابلة كاش ...
على ان المراد ما عدا ذلك انتهى والشارح استعمل
الادراك فى الموضعين اشارة الى هذا
من كتبه متنا وحاشية من الاول
الى هنا العبد الفقير الى ربه
الغنى محمد ابراهيم
بن محمد باقر تجاوز الله عنهما وحشرهما مع مواليهما محمد وعلى وآلهما
صلى الله عليهم اجمعين.

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات فی قواها الا فی ذاتها فقد سبق بيان الاول فی مبحث تجرد النفس و
بين الثانی بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعنی قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين فی جميع
الوجوه الا فی الآن احدهما علی يمين المربع الوسطانی والاخر علی يساره علی هذا الشكل [شكل] من غير استناد
ای من غير ان يستند هذا التخيل الی الخارج بان يری هذا الشكل فی الخارج بل تخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جناحيه المختلفين فی الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجی لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكی لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم فی المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التی هی معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات ممتنعا الا بالآلات ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فی ذلك واللازم باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الی توسط الآلة هو الادراك الذی بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الی ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الی توسطها وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذی يكون بالآلات واما
ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الی الآلات الجسمانية وللنفس قوی تشاركها بها غيرها هی الغاذية
والنامية والمولدة وقوی اخری اخص بها يحصل الادراك اما للجزئی او للكلی يعنی ان للنفس الناطقة قوی تشاركها بها الحيوان
العجم والنبات وقوی اخری اخص يحصل بها الادراك للجزئی وهی قوی يشاركها بها الحيوان الاعجم دون النبات وهی
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوی العشر يحصل بها الادراك الجزئی ولها قوة اخری اخص
من الاوليين لانها تختص بالانسان وهی قوة يحصل بها الادراك للكلی اما القوی التی تشاركها فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلث اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهی المولدة وهذه القوی
الثلث تسمی نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها فيها وتسمی طبيعية ايضا اما الغاذية فهی التی تحيل الغذاء الی مشاكلة
المغتذی ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذی هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تختل به كما يقع فی علة تسمی اطروفيا وهو عدم الغذاء والثانی الالزاق وقد تختل به كما فی الاستسقاء اللحمی و
الثالث التشبيه بالعضو المغتذی حتی فی قوامه ولونه وقد تختل به كما فی البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوی ثلث لكن القوة الغاذية هی مجموعها او قوة اخری تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها هی مجموع تلك القوی الثلاث والقوة التی يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهی تختلف
بالجنس فی الانسان وغيره من المركبات التی لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع
اذ فی كل عضو منها قوة تغير الغذاء الی تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخری واما النامية فهی التی تداخل الغذاء بين اجزاء
المغتذی فتزيد فی الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد فی الاعضاء الاصلية اعنی ما يتولد من المنی كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة فی الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا فی الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد فی الطول وليس كذلك فانه قد يزيد فی الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس علی النسبة الطبيعية بل خارج عن المجری الطبيعی واما المولدة فالمراد بها قوتان فوحدتها

احتياجيه كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احدها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الذي يصير منيا منهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجوه التعبير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون مدة ممتنع لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها الا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمتد التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحفظ الانسان لا بالتولد مما يتوقف وجوده على ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية مادة لشخص اخر ولما كانت تلك المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع وايصاله ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قيل تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته اذا امسكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف زمانا ما بنفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن

الغذاء

يحصلها الغاذية

نكتة التنبيه ... فانظر

الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل منها مع ثقله وما ذلك الا الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو منفعل بالاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقاربا للاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته
ما العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد بعد تخلل في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس كل غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يورد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء او يوجب ثقل البدن بل بعضه يفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظ عند الحس في حال التبرز والقيء وادرار البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى تغذيتها
بخاصة والنمو غير السمن لما مر انه قد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندك باطلة لاستحالة صدور هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في التهافت في ابطال القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب تعدد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن لا نضا ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع انا لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على نحو
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي تسمى مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير فهذا كلامهم في القوى النباتية اقول لا
عليك ان تعلم قليل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

الماء

قال صدر الملة والدين من الحكماء من
انكر الصورة تبعا للمحكماء الاشراقيين حيث
احالوا استناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة
الشعور ويوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث استند افاعيل
هذه القوة بل جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الا
ثار وتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة وحاصله
اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع
الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الا
ستغناء عن اثبات الملك الموكل بفعل
التصوير كما ان وجود ذلك الملك
المتساوي النسبة الى
جزئيات الصور
لا يكفي من غير
حاجة الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات اما على القول بالاختيار فيجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابدا واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قواعد من علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة بالاصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية فعلها التشبيه قولكم انما يتم بافعال جزئية قلنا لكن تحصيل جوهر البدن
وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبد لا الغاذية فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس
الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وان القوة
الهاضمة يجب فعلها عندنا انها فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان
يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم
لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر
المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم سيطرق اليها شيء من الضعف
فتحصل منه ما يساوي وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين عندها فانهم
فانها يفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يتوقف ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الاعضاء
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابهة الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب
وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء

فعلها م

حالة في الكبد التي هي الاعداد فعل القوة الهاضمة واحالة الغذاء وصورته النوعية اي الصورة الدموية فعل القوة المحصلة لجوهر البدن فليس هناك افعال مختلفة مستندة الى قوة واحدة بخلاف ما اذا كانت الغاذية والهاضمة متحدين فانه ح يلزم استناد فعلين مختلفين هما اعداد المادة للصورة العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة واحدة م ن

يمكن ان يقال وحدتها نوعية عندهم واختلاف اصنافها او جنسية اختلاف انواعها وتلك الاختلافات مستندة اما الى الاختلاف الصنفي او النوعي والاول اظهر من كلامهم م ن

نهن

وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر
ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس
الا انها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام الاعضاء فالقول بان تمام الاعضاء الى المصورة موقوف
بحدوث الاله قبل ذي الاله وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا لانها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد
القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجتذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الا
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك للجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون من قبل الطلائع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء
الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان ممدود
الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب المائية والنبع
وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وعما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما
منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة ونوقض بانها
انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود

بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد الغرض الذي كتلذذها بالملامسة الاصطكاكية وان
يمنع كونها من لوازم الجسم على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجوب الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من الطول الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر فهي غاية الضعف وفي تعدد وحدة
نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهد في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا الكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الالات نفسها غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو المتضادة
ان كالحرارة والبرودة ذو التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق يفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعوم كما ان اللمس يتمكن به على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المرور يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة وبان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساسا بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس فههنا الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ الخشيتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من
الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل
بتجزؤ وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية متصل الى الشام من غير استحالة في الهواء ولا تجزؤ
وانفصال وربما لثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو

دراهم الحكمة للحيوان بعد اللمس واشد القوى بها النوافه
ادراكها على الملامسة ايضا حتى ان بعضا من الاوابد
ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات
فلذلك عقبها بها شرح اكمل

وضده بل عن المطعوم

يدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا
العضو من الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء من
الحلمة تغنيج ... سكون اللام راس الثدي ح

كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك وـ الثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة اشتعالها لما يجاورها
لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء
تملأ مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي
محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجها الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول انه من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد
انسانا ضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبت الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك يمعونه

قطع

الحدس لقوم من الانها الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك التشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع الانسان
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك
الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
تادى الى الجدار وصدم بكثافته لم يبق له ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه من
المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل ليجب ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
والاطلاق تشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك
المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تيامن النابت
منهما يسارا وتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل المراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفته في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا راينا لونا مضيئا فههنا رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة

باللون

باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منها عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء و
اللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتاثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء الشيء من تلك الشرائط ورد بان العكس لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المراة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه بحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح بهذا القول لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جايز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بلونه اولا وفي
نفس تلك الاحوال والاوجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار ونحوها من المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا
فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة

تخلف الاحراق
عنها بحسب
نفس الامر
بل عادة وذلك
بان العادة جارية
بان يخلق الله تعالى
عند مس النار الاحراق
ان جاز ان لا يخلق كما
في قصة ابرهيم عم ونظير اخر
ان المتكلمين لما اثبتوا الجواهر
يجوزون انقلاب الحجر ذهبا
لتجانس الجواهر واستوائها في
في قبول الصفات مع ثبوت
القادر المختار فان هذه الامور
يوجب جواز الانقلاب في نفس
الامر لا عند العقل بمعنى عدم العلم بعدم
وقوعه وان اريد الجواز العقلي اي يجوز
العقل في بعض الاوقات ان يتحقق عنده
الجبال الشاهقة والرياض الرائقة ولا نراها
بمعنى ان العقل لا يجزم بعدمها في وقت ولا
نعلم فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من امكان شيء
في نفس الامر عدم جزم العقل بعدمه فانا نعلم
علما قطعيا ضروريا انا اذا دخلنا بيتا من النار
احرقتنا وان بعد خروجنا من البيت لم ينقلب
احجار البناء ذهبا مع امكانها في نفس الامر ووقوعها
في بعض الاحيان كما هو شان الانبياء عم فان اعجازهم
يخرق العادة جارية لو توعد وجزم العقل بتحققه في كل
وقت فظهر ان امكان شيء في نفس الامر لا ينافي جزم العقل
بعدم وقوعه فان عدم زيد يمكن مع جزمنا بعدم
وقوعه لمشاهدته بسماع صوته و

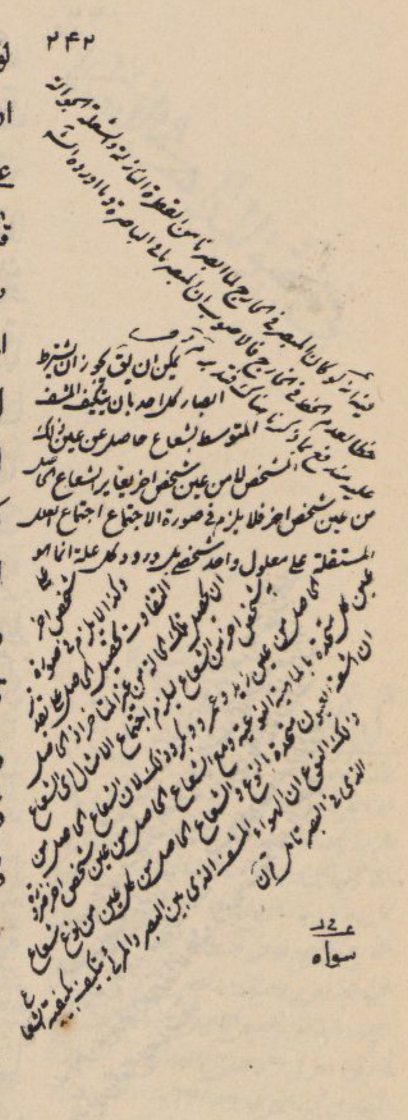
في تحقيق المذاهب في الإبصار

هناك وتدقيق اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا الا ان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه فلينضا الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضانها على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وصولة الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد الا في زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما لكنا نعلم قطعا انا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بان كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من المبدأ

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فا
الصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصر بل باتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظرة ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا

لو كان المبصر هو الصور المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو وانّ الصواب انّهم رأوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصور آلة الابصار لا انّها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة انّ الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على اتصاله بنصف العالم الى كيفية بل العصفور والانسان او الفيل ان كان كله نورا او قلنا انّ الحال الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يمكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل من تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم الواحد بالشخص بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح لامر فايها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فان وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدّ كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام والا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر لانا نقول ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بانّ الشعاع اذا وقع على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فراه ثانيا لا انعكاس



كيفيه

كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرأة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطحها الظ فكان يلزم ان نريها في سطحها الظ كما نرى شيا النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصور المرئية في المراة غايرة فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وبعيد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو بط اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج عن مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي الا الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمح انما المح انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يق ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد راى واحدا وان تعدد موقع السهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لراى الشيء الواحد شيئين دائما بل لابد من تادي الصورة من الجليدتين الى الملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليدتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه قصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه

في المراة

معلوم ان تلك الصور المختلفة المحال ليست شخصا واحدا بل اشخاصا ويكون متحدة بالماهية النوعية اذ الظ ان الصورة المنطبعة في شيء واحد متحدة بالنوع

الذي ذكرنا ناظر الى ...
سهم المخروط هو
الخط الواصل بين راس الزاوية ومركز
القاعدة اي النقطة المتوهمة في
وسط الحقيقي

كما هو يرى الابعد فى تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو يرى الاقرب فى تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب فى روية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احد العصبتين لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحالة تراى بلا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب فى روية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما فى حالة واحدة متحدا او متعددا معا وانه مح
والثانى ان الروح الدماغى جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه فى ملتقى العصبتين بحيث لا ينفك عليه
البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جايزا عليه فح يلزم وقوع الحول فى اكثر الامور لاكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع فى
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعنى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهى
الحس المشترك واما مدركة للمعانى اعنى ما لا يمكن ان يدرك بها وهى الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهى المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهى الخيال واما ان يحفظ المعانى وهى
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
فى النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا فى الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادى اليها
من طرق الحواس فهى كجواسيس لهذه القوة يؤدى مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر فى التها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
فى التين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلى والجزئى معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس فى الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ليحكم
بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة تبرعتها خطا مستقيما والشعلة الجوالة تبرعتها خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وسقطها ولا

لا يخفى
على احد ان تعدد
السهمين مع وحدتهما
وتعدد موقعهما مع الوحدة فى
حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئيين
انما يمتنع بالنسبة الى مرئى واحد واما الاعوجاج و
الاستقامة فيمتنع قطعا لا يمكن اجتماعهما فى حالة واحدة
بالنسبة الى مرئيين

يمكن ان يتحقق
لم يدع وجوب اجتماع
طرفى الحكم فى مدرك واحد
بل قلنا ان حكمنا بين المحسوسات
حكم نجزم باجتماع طرفيه فى مدرك واحد
يظهر من انه مدرك فى قولنا هذا الحلو هذا الابيض
من الكلى والجزئى وجوب اجتماع صورتيهما فى
مدرك واحد

علی وجه یتصل الارتسامات البصریة المتتالیة بعضها ببعض بحیث یشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
فی البصر عند زوال المقابلة والی هذا الوجه اشار بقوله لرؤیة القطرة خطا والشعلة دائرة و
اعترض علیه بانه یجوز ان یکون اتصال الارتسامات فی الباصرة بان یرتسم المقابل الثانی قبل ان یزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثانی فیکونان معا وثالثها ان المبرسم ای من به
المرض المسمی بذات الجنب ذا قوی عرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض یری اشیاء لا تحقق لها
فی الخارج علی سبیل المشاهدة دون التخیل فانه قد یری سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا یراها
احد ممن سلم حواسه ولیست هذه الصورة مرتسمة فی بصره اذ لا یرتسم فیه الا موجود مقابل ایاه ولما
کان ادراکها کادراک ما یرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرک دل ذلک ایضا علی ان الابصار
انما هو بالحس المشترک ولما کان الابصار بارتسام الصورة فی الحس المشترک لم یتمیز الحال عند المدرک
بین ان یرد علیه الصورة من خارج کما هو الغالب وبین ان یرد علیه الصورة من داخل کما فی المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحیث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخیلة ونقشت فی لوح
الحس المشترک صورا کان مخزونة فی الخیال او صورا رکبتها من تلک الصور المخزونة علی طریقة انتقاشها
فیه من الخارج ولما لم یکن له شعور بانتقاشها فیه من داخل لم یفرق بینها وبین الصور المنتقشة فیه من خارج
فیحسب ان الاشیاء التی هذه صورها موجودة فی الخارج حاضرة عنده کما فی الصحة بلا فرق والی هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له ای ولرؤیة المبرسم ما لا تحقق له ومن القوی الباطنة الخیال وهی
ثابتة مغایرة للحس المشترک لوجوب المغایرة بین القابل والحافظ یعنی ان لصور المحسوسات قبولا عند نا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئین متغایرین لما تقرر من ان الواحد لا یکون مصدرا
لاثرین ومبدء القبول هو الحس المشترک فمبدء الحفظ هو الخیال وانما احتیج الی الحفظ لئلا یختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشیء ثانیا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمیز بین النافع والضار والصدیق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فی قوة واحدة سمیتموها
بالخیال وبان الحس المشترک مبدء لادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور
العقلیة وتتصرف فی البدن فبطل قولکم الواحد لا یکون مبدء لاثرین مختلفین واجیب بان الخیال لا بد
وان یکون فی محل جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخیال کالارض تقبل الشکل
بمادتها وتحفظه بصورتها وکیفیتها اعنی الیبوسة وبان مبدئیة الحس المشترک للادراکات المختلفة
انما هی لاختلاف الجهات اعنی طرق التادیة من الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا یخفی ان هذا
الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وکذا الجواب بان القبول والادراک من قبیل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراکات فی شیء واحد لا یقدح فی قولنا الواحد لا یصدر عنه الا الواحد دلیل اخر وهو ان

قال صدر المتالهین بعد اثبات تغایر القوتین اعلم ان اثبات المغایرة
بین الحس المشترک و
الخیال لیس عندنا من المهمات
التی یختل باهمالها شیء من الاصول الحکمیة
فلو کانا قوة واحدة لها جهتا نقص وکمال لم یکن به
باس والعمدة اثبات انها قوة جوهریة باطنیة
غیر العقل وغیر الحس الظاهر لها عالم اخر
غیر عالم العقل وعالم الطبیعة
والحرکة وهذه
القوة قد
اقتنا البرهان
علی تجرده من
البدن واجزائه
وبها یتحقق احوال
القبر وثوابه وعذابه
واحوال البرزخ و
بعث الاجساد وموضع
تصرفاتها کلی البدن و
سلطانها فی اخر التجویف
الاول فی الدماغ الروح العزیزی
الذی هناک ١٢
لکن ان ساطا اصل الاستدلال
علی تغایر القوی لیس علی ان الواحد
لا یصدر عنه الا الواحد لعدم
جریانه الا فی الواحد الحقیقی بل علی
بقاء البعض مع زوال اخری وفیما
نحن فیه یمکن ان یبقی شیء اخر ایضا
هو ان القبول منشؤه الامکان والاستعداد
والحفظ منشؤه الوجوب و
الفعلیة فهما حیثیتان متخالفتان لکن تان
لذات الموضوع مضمون الاسفار

قال صدر المتالهین فی شرح الهدایة بعد نقل
کلام المحقق الطوسی فی جواب هذه الشبهة و
حاصل کلامه ان کون حفظ الخیال مشروطا بالقبول
لا یوجب ان یکون القابل ایضا هو الخیال کما انه
الحافظ بل عسی ان یکون القابل قوة اخری مقارنة
لها کالحس المشترک کما ان حفظ یبوسة الارض شکلها
مسبوق بالقبول لکن لا یلزم ان یکون القبول حاصلا
فیها من یبوستها بل من قوة اخری لها فلا یلزم اتحاد
مبدئی القبول والحفظ ولیس مراده کما فهمه بعض
من ان الخیال لما کان قوة جسمانیة فیجوز
ان یکون قبوله لاجل المادة
وحفظه لنفسه
کالارض یقبل الشکل بمادتها ویحفظ الشکل بصورتها لیرد
علیه ان هذا الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون
ههنا الا قوة واحدة کالحس المشترک لها القبول بمادتها
والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال
اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ
من جهة افتراقهما لامکان
تحقق القبول بدون
الحفظ کما فی
الماء وهو ١٢

ماهو ٢

فی الخارج ٣

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وربما يقال بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك من له
هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقع تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما من ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

بلق نزرد اللقمة بالكسر يزرد زردا اي بلعه والازدراد الابتلاع والمزرد بالفتح الحلق صح

# الفصل الخامس في الأعراض وانحصار أجناسها العالية وحيثيات ومن الأعراض ههنا وبيان معناه



في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس ههنا من الحواس فيكثر مصادمة المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس** في الأعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص
وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه
كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير
المستتر في قوله وتنحصر المص مقتصا موصوفا بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو
الظ من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج
فان قيل فهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهود
في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقتين
فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية
للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى غير مندرجة تحت جنس وعلى
كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على
ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا على سبيل
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد
من الامور المذكورة وكذا ينا قش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حاجة عليه بل غايته عدم الوجدان الامام وهذه الاشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار
من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما
كم غير قار الذات فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف
والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا
فهو لا يستحق النسبة اليه اذ لا ينسب الا العارض فيؤول الى النسبة الى العرض وسيندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط
يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من
المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم

وجودا

التحقيق مبني على اصطلاح المتأخرين من ان مقسم المقولات هو الموجود الخارجي على ما هو المشهور وقد نقل عن المعلم الاول انه لا يعلم احد شيئا ويحفظ شيء ولا يكتسب شيئا الا وهو داخل تحت هذه المقولات فعلى هذا يكون مقسمها الموجود المطلق شرح

لم ينكر وجود الاعراض الا ابن كيسان والقائلون به اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا الاشر ذمة كابي هذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها والظ كافية لنا في المقابس مواقف

قوله وح لا انتقاض اي حين ارجاع الضمير الى الاجناس العالية ١٢

لعله مبني على اعتبار الوجود الخارجي في مقسم المقولات وفيه

تمام المشترك بين كون
تمام المشترك الخ ولا بد من
التتمة قرن

الاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر و كم و كيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وفعل و انفعال وقد جمع في بيت

وهو قمر عزيز الحسن الطف مضره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى

كل بر [illegible] وس [illegible]
بلك [illegible] ازكوي جانان رخواستم دركذشت

وجودًا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعنى المادّيات
وعارض ايضًا للمجرّدات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعمّ وجودًا منها وكون المجرّدات عالمة مثلًا لا يقتضى كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا
يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وتدقيق ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه وللكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصحّ وجودًا من الباقى فلان الباقى اعراض
نسبية لا تقرّر لها فى ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة فى
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذى يقبل لذاته القسمة اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان
بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حدّ واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحدّ المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لها لاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئى السطح والسطح الى جزئى الجسم التعليمى والآن بالنسبة الى جزئى الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هى حدود له لان الحدّ المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا ذلك لكان الحدّ المشترك
جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة
والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وكذا النقطة ليست جزء من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حدّ مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزء من الستة داخلا فيها وخارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمى الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود او غير
قار الذات الثانى الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث اعنى الطول و
العرض او العمق فهو الجسم التعليمى وان قبلها فى الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اى للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعنى انه
اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساوات واللامساوات واذا لاحظ شيئا آخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

لا شك
ان الكيفية عارضة
للنفس الناطقة الواحدة
مثلا دون الكمية فيكون بينهما عموم من وجه
ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة
للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلا ثم ان الا ظهر
فى بيان اصحية الوجدان ان يقال لا خلاف فى وجود
الاعراض الغير النسبية عند المحققين
منهم المصححة بخلاف
النسبية تامل

قوله وكون
المجردات عالمة
اشارة الى الجواب
معارضة لو قرر
السؤال بطريق
المنع يجاب بان
اصل الكلام فى قوة المنع
لانه توجيه لتقديم الكم
انه يحتمل ان يكون وجه
التقديم اعمية الكيف فالسؤال
بالمنع غير موجه

قد تعارف اطلاق المقدار على
الانواع الثلثة والا فالزمان ايضا
مقدار بحسب الحقيقة لانه مقدار الحركة
كما بين فى موضعه

قد صرح فى ذلك الكتاب بان الوحدة
والكثرة الملتئمة لا يزيد منها الا حاصل من
تكرار المرة او مرات باعتبار ان عقليان
بل من المعقولات الثانية اى العوارض العقلية
التى لا يحاذى بها شيئ فى الخارج بل فى نفس
الامر بل الخارج ههنا فى نظائره بمعنى نفس
الامر وقد صرحوا ايضا بان العدد هو الكثرة
بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم يختص بالموجود
بعينه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اى التى
يكون وجودها فى نفس الامر فلا على التصريحين يكون
الكثرة من الموجودات الحقيقية حتى يصح كونها عرضا وعدد
حسن

الأجسام والأعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شئ دون شئ وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى ولا يبقى معه ومنها الامكان وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الواحد موجود فى جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الأعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما فى الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لأن التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد والعدد منبعه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هى التى يصلح لتعريف الكم بها لا الأولى لأن المساواة لا تعرف الا بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساوات واللامساوات مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل انما يناله مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تميز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه فى تعريفه لا يقتضى توقفه مع تقدم علية ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وفى الصحائف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح فى كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وكانه قد نبه بذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانفصال فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل لا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان هيهنا انقساما هو حاصل بالفعل فى الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل فى الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين ليس اعنى الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوى نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتى وعرضى اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الكم عند المقولات عنه

الفاضل ان هذه
النقض بالصفة المذكورة
وهو عبارة عن كون شئ ذا اجزاء
اعم من ان يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او
بغيره فان هذا المعنى حاصل فى الكم المنفصل الذى له اجزاء
بالفعل وفى الكم المتصل الذى له اجزاء بالقوة

٢ والفرضية ليس بهذه المثابة
اما الانفكاكية

اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما ارتبط بالكم الذاتى مصحح لاجراء اوصافه
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال فى الكم بالذات كالشكل وحال فى محله كاللون الحال
فى الجسم اما متعلق بالكم بالذات او اهذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية
باعتبار اثرها اما فى الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
نظرا لانطباقه على الحركة التى هى كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتى والكم العرضى لان
العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما اى يعرض
الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى هو
اول القسمين فيهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى
والعرضى والضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما فى قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء التضاد
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعنى ان فى حصول المنافى للضد للكم دلالة
على انتفاء التضاد على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا فى عدم شرط التضاد للكم دلالة على ذلك واما بيان
حصول المنافى للتضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم والشىء العارض للشىء مناف للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين مناف للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما فى
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التى تحتها وايضا الاستدلال
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
التضاد بين الخطين او بين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط و السطح
وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

فان القوة متعلقة به بالاثار التى عرض لها التناهى واللاتناهى بحسب العدد والزمان فيكون القوة كما بالعرض لاتصافها بما هو من خواص الكم وهو التناهى واللاتناهى ۵
اما عروضه للكم المتصل الذاتى فلان الخط والسطح والجسم التعليمى يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذى هو الكم المنفصل واما ٢ للكم بالذات كالجسم فانه محل
عروضه للكم المتصل العرضى فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يتقدر بالمسافة الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه فى نفسه مقدار الحركة لا ينافى كونه كما متصلا بالعرض اصفهانى

المشهور ان لا تضاد بين الجواهر بناء على ان التضاد هو امتناع الاجتماع فى الموضوع والجوهر لا موضوع له وبعضهم اعتبر والمحل مطلقا وكذا حكموا بالتضاد بين الصورة النوعية كما سبق ۵
قوله واما عارضان وايضا الكم المنفصل بعض انواعه عارض لبعض وهذا اولى مما ذكره الشارح

لا بغير الوحدات يعنى ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التى يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التى تحته فان العشرة مثلا متقوم بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة خمسة الى غير ذلك من الاعداد التى تحتها قال ارسطو على ما نقل فى الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة انتهى ولهم فى بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا يكون شىء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشىء عن ذاتيه بل استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح شوارق

التعليميات المتفاوتان في الصغر والكبر واردان على موضوع واحد تضادًا مشهوريًا كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعًا قريبًا للخط التي يعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و
مقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقًا يوصف بالزيادة
والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد
تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا النحن على المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء
من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسمًا تعليميًا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيًا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يزول
الا في الحسيات يجب تناهيهما فيجب تناهي ما حل فيهما بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد
الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بالتناهي
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو التخيل
لا التعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة التصور لذي التصور في المقدار ليس بلازم والا لم يكن تخيل الاجسام
العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورة الحالة في القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحًا تعليميًا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطًا تعليميًا وانما سميت الانواع
الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على
هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم وفي رياضة النفوس بتعويدها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرف يمكن
ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردًا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردًا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردًا عن الامتداد
العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلًا جدًا في الطول

للغير المتناهي في صدر السؤال انه اذا امتنع تخيل الامتداد الشخصي الغير المتناهي يمتنع الحكم عليه
امتناع وجوده ولا يندفع ذلك
بانا نتصور امتدادا كليا غير متناه اذ
لا يكفي في الحكم على الامتداد الشخصي تصور
الامتداد على الوجه الكلي وفيه بحث اذ يكفي على
الاشخاص تصورها على وجه كلي عند المتاخرين فانهم جوزوا

... لانا ذكرنا لكن يرد على هذا التقدير انه يلزم
من عدم
دخول الجوهر في حدودها
عدم صدق الجوهر عليها حتى
يلزم عرضيتها فان قيل قد ثبت ان
الجوهر جنس عال فيلزم ان يكون ذاتيا لما
تحته قلنا لا يلزم من كونه جنسا عاليا ان يكون جنسا
لجميع ما تحته اذ يجوز ان يكون تحته انواع
بسيطة لا يندرج تحت جنس
ويكون صدق
الجوهر عليها صدقا عرضيا وكيف يقرر كلام الشارح

٢ باليقينيات وبتعديلها

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد

في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا

جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن

الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا

جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها

بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه

قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح

وعوارضه هذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو بعض عرضيته

التبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والنقوم

به بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا

عاما في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية

قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد

فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند

السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكروه في تعريفات هذه الامور مما تخلف

معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم

التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة بعينها فان الشمعة المتشخصة

بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث

على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا

كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة

المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس متعلقا فقط ولا

متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها

بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده

وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه

سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا

فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض

والعمق مختلفة في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان ينتفش

بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مسافة والمسافة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن المستند

اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى

فان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وبعدا وعمقا

فيقال

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال تتبدل مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب من خارج عنه لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون مخالفة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب من خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذر واعن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما لها بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل ثانيا على عرضية السطح والخط والنقطة بانها ثابتة للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وثالثا بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر في نفسه الى المقدر والمفتقر في نفسه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فهو مع تخلف الجوهر الى قوله يعطي عرضيتها اشارة الى الدليل العام وقوله لنا بدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد ولحيث الاطراف اعدام الي ان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الموجود بالعدم اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف كالجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون

اما حصول الغرض سطحا فنفرض وجود هذه السطوح مثلثات واما حصول ثلثين خطا فلان لكل سطح يحيط به ثلث خطوط فيلزم وجود ستين خطا لكن لكل خطين منها مشترا فلان مما ذا في الخارج محيطا بعشرين سطحا مثلثات تمّ

لا يبقى هذا انساف لما ذكره سابقا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط كالمحور للكرة

لان الكلام ههنا في الوجود بالفعل في الخارج اذ لو كان الخط ذاتيا لكان موجودا في الجسم بحسب الخارج وما سبق لا يتوقف على دعوى وجوده في الخارج بل يكفي كونه موهوما وفيه ما فيه مع ان الثانية لا يستدعي الوجود الا على مذهب من قال بوجود الطبائع في الخارج فتدبر

العدم في هذه المواضع قد يكون بمعنى المعدوم وقد يكون بمعنى ما يكون العدم جزءا من مفهومه والكلام بالمعنى الثاني معدوم من غير عكس و

الخلاف في عدمية الاطراف بالمعنى الاول متحقق قال الفلاسفة انها موجودات عينية وقاموا الادلة عليه والمتكلمون منعوا وجودها في الخارج بناء على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وكان الخلاف في العدمية بالمعنى الثاني ايضا جاريا بين العلماء ونقل السيد السند عن الشيخ الرئيس ان الاطراف عوارض تحليلية للاجسام واختار هذا وقد اورد في الحواشي الكلية في اثبات الجواهر وغير ذلك جم

فيه ان البين ههنا هو انتفاء احد استعدادات الجسم عند الانقطاع وبقاء استعداد اخرين من تلك الاستعدادات لانه وجد ههنا شيء اخر وكذا الكلام في السطح والخط فتدبر

للجسم مطلقا اولا

اعلانا

اعدامًا الامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعًا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين هو السطح في احد جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما العرض يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا ابتداء طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ذو العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده ولانها امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم كذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدم وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل ولا بالاسر فح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معرض والتناهي وعدم يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هيهنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدة تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

لا نسلم ان ما ينتهي اليه ذو وضع يجب ان يكون ذا وضع بل محصل انتهائه هو انقطاعه وانتفائه هناك وهذا امر عدمي والحاصل ان مآل الانتهاء هو العدم اما هناك فليس هناك امر موجود في الخارج نعم انما ينتزع ههنا بمعونة الوهم امر غير منقسم في الجملة وانتهاء الجسم اليه هذا الامر المتوهم قد

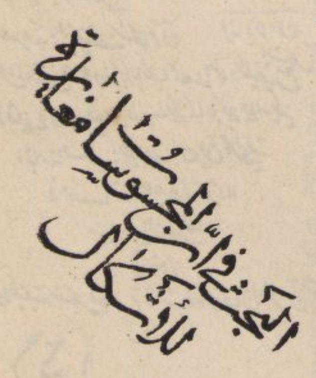
يمكن ان يق بل يمتنع تداخل السطحين لانهما بعد التداخل يصيران سطحا واحدا فح ان امتنع من تلاقي الجسمين الطبيعيين لزم انقسام السطح عمقا والا لزم اما تداخل الجسمين ان تلاقيا بمنقسم او السطح الجوهري ان تلاقيا بما لا ينقسم او انطباق المنقسم بغير المنقسم ان كان الملاقي من احدهما منقسما ومن الاخر غير منقسم قد

فان قيل قد مر انفا ان الاطراف امور معروضة للنهاية وليس لها ههنا معنى الا التناهي فكيف صح ان يقول ان الاطراف انما يعرض للكم المتصل بسبب التناهي قلت الذي هو سبب عروض الاطراف هو تناهي ذي الطرف اي انتفائه وانقطاعه مع قطع النظر عن عروض العوارض التي هي الاطراف والذي يعرض للاطراف هو كون الاطراف المنتهي اليها وهذه صفة متفرعة على الاول عارضة للاطراف الناشئة عن عروض الاول وكانه لا محيص عن هذه الايرادات الا ما ذكرته والله اعلم قد سبق ان التناهي واللاتناهي من العوارض الذاتية للكم وان الكم موجود في الخارج فظاهر كلامه ينافيه ويمكن تحريره بان المراد انه يوصف بها امورا لا تحقق لها في

النسبة الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه وقد يرسم
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحد الحواس الظاهرة اولا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلتان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحد الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء
فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث
انها ذوات الانفس ولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقال لم قلتان الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل لكن لا الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار البسائطة لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها او لا فالحرارة ليست نوعا للحرارة كما لنا
وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
شكال لزعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة

العقل من جزء
العبارة اثبات الواسطة
في الثبوت فلا يغني قوله لذاته
ادخال هذا العلم لان يحصل منه نفي الواسطة
في العروض ولا يخرج الكم من التعريف عط
معنى الانفعال في الاصل امر سيال يحدث و يغير فيتغير
منه وجعل اسما للكيفية المحسوسة التي
تتغير سريعا لاجل ذلك
المناسبة منه
المناسبة
الاولى بالا
نفعاليات
بوجهين الاول
ان حدوثها يتبع
الانفعال الموجب
الشخص كالصفرة التي
يتبع المزاج الحار المستحكم
في الكبد وكحلاوة العسل
فان كلا منهما تابعة للمزاج
الذي لا يتحقق الا عند انفعال
المواد والا بحسب النوع كحرارة
النار فان حصولها في النار وان
لم يكن لاجل الانفعال لكن يمكن
نوع الحرارة ان يحدث ايضا
بالانفعال الذي هو المزاج شرح نديم

٢ والكيفيات الا
ستعدادية



والاجزاء التي يحيط بها ستصير بحيث تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي لا في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقد جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة لنا وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة الذوق اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في وجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

لعمومها

ويمكن ان يجاب بانه لا عبرة بحواس من ح مع ان المحسوسات من اجلى البديهيات ويرجع ح الى قول السوفسطائية حيث زعموا ان لا موجود في العالم بل كلها خيالات واوهام

فان نفي التضاد في الاشكال فرع نفي التزايد في الكم لانها من الكيفيات المختصة بالكميات وقد مر ثبوت الاصل فيجب ثبوت الفرع



حاصل الجواب بحسب الظاهر ان هذا انما يرد على من يجعلها من الكيف واما من يجعلها من الوضع فلا يرد عليه هذا ويمكن ان يقال المراد انها من مقولة الوضع عند بعضهم

فاذا ثبت تغاير الاطراف للشكل يلزم منه تغاير الاوساط ايضا بوجهين احدهما ان الاشد والاضعف متحدان جنسا والشكل مع الاطراف ليس كذلك اذ يوجد لجنس الطرف تضاد حقيقي ولا يوجد لجنس الشكل تضاد كذلك وهذا يرجع الى الجواب المذكور وثانيهما انا نعلم بديهة ان لا يصير الشكل بالاشتداد سوادا ولا بالضعف بياضا

البحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرا له لكن التغاير الحاصل ههنا ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة منها واوايل الملموسات اوايل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاجة فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الا العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلابد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلابد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة ويختلط باجزائه منه فلابد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة المتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل المقصود بها بيان احكامهما قالوا من شأن الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم تقدر الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام

المختلفة

المحسوسات

اعترض عليه بان المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها فجاز ان يعرف بالاقوال الشارحة والجواب ان ادراك جزئياتها بعد النفس لمعرفة الماهية الكلية وجه لا يقتضي فيها ومن انصف اعترف بان الاحساس بجزئيات الحرارة يفيد معرفة ماهيتها بوجه لا يحصل من التعريفات التي تتوهم صحتها

قال الشيخ في الشفاء الخشونة والملاسة فانهما لا يكونان البتة من باب الكيف بل يكونان من الكيفيات الانفعالية فان الخشونة هي الاختلاف في ظاهر الجسم بان يكون بعضه ناتيا وبعضها غائرا وهذا من باب الوضع والملاسة استواء من حيث هي من غير محسوسات الا بواسطة تلقي المقادير والابعاد والاشكال صدر الدين

اللزوجة ما يكون الجسم بها سهل التشكل وعسر التفرق والهشاشة يقابلها هش الشيء يهش من باب تعب هشاشة مصباح

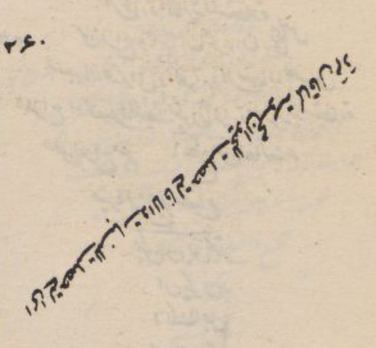
المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتيام اما الذي يكون
التيامها شديدا فلا يخ اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال ولا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه تحدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف صعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يعولها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا يخل في كون هذه الافعال خاصية لها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق الميل ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد من مجموع ذلك بخار فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كدخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

قال الشيخ في رسالة محمودية كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات وتفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك

قال السيد الشريف قدس سره في الحاشية وقد ينعكس الامر اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه ينفصل عنه اجزاء مائية بالتبخير ويتصاعد الى مكان الهواء فيختلط به فقد فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات انتهى ما افاده فلا يظهر وجه عدول الشارح عن ذلك الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات

قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لكونهما مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة اسفار

لأن الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه في تجاذب يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع البادرة الواردة على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما
حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يعتدل البدن على افراد النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
بتوسطها مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه بعد انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول على افراد النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد البادرة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومين فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وموتت او هنت القوى وامتدت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت يعكس ما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويعفن بدنه وينفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يستحكم امتزاجها امتزاجا من الامزجة الرطبة الى الانفصال بحيث ما يلقاها من الهوائية تحركها
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك [illegible] تستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيحل
الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة



او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت تمنعها فمنع الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتعفن العنبة في شجرتها كما اذا تعفن قطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة تطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يق ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثالث جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس ومما يقال ان معنا ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة الكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
فهي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار انما
تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك و اللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بط لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التفتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو
من العوام لكن بقي ان كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايض ولعل الهواء لكونه ارق قواما من الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

من الماء

بحسم من جهة ما هو رطب مطلقا والا لكان الهواء رطب
دار من الرطوبات اشد لزوما دائم التصاقا فالعلم بان هذا لازم
للكثافة و الغلظة اذا اقترنا بالرطوبة بل يبقى للرطوبة سهولة
التحدد والتشكل بغيره منع سهولة الترك فيجب ان تحقق
ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا لسهولة
التشكل فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان
لا يلتصق فما في كتب المتاخرين من ان الرطوبة
قد يفسر بسهولة الالتصاق والا
نفصال ماخوذ من ههنا
شوارق

اذا قلنا الرطوبة هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام
مجازي فان السهل من باب المضاف بل التحقيق فيه ان
الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال
فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس
بها عبارة عن عدم الا
حساس بالمانع عن
التشكل مضمونه
في الاسفار

تعريف الرطوبة منقوض بالشمعان من المتبعات المحرقة نعم الرطوبة من الكيفيات الملموسة بالاتفاق والالتصاق فليس كيفية ملموسة ثم الحق ان اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار والصلابة هي لا استعداد الطبيع نحو اللا انفعال والاستعداد واللا استعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس كذا افاد صدر المتألهين

من الماء بل الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال ولعل العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا اشتباه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب
ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء الا انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الا انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها
الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان تخلط
اليابس بهيئة استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على
جسم وطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى
منتقعا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما
مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات ايضا
لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المنفعل عن
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدم الثاني
الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليس بصلابة لان الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللا انفعال
وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقال الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات المسموع الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي
والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء
فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كان
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قبلهما
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه
ان فرض جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض
كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما
من ان الخفيف المضاف يتحرك ~~ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة~~ في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء
وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس ما فصلنا احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول بناء
هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء
مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في
الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان ثخن العناصر
العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني مكاني
النار والهواء
اقول بل مكان الماء ايضا
وهذا المجموع الثلث اكثر من مكاني الماء
والارض جم
يعني مسافة مكاني الماء
والارض اقول بل مكان الهواء ايضا وهذا المجموع
الثلث اكثر من مكاني النار فقط جم
قال صاحب الشوارق لا نسلم لزوم
كون ثخني النار والهواء
اعظم من ثخني
الماء والا
رض معا بل
من ثخن الارض
فقط والمراد من
الثخن مقدار ما بين
المحدب والمقعر في
الكرة المجوفة وما بين
المحيط والمركز في الكرة
المصمتة كما في الارض بيان
ذلك ان كرة الماء اذا
فرضت في مكان كرة النار
فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا
لاستناعه بل يشغله كرة الهواء
ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا
تحركت كرة الماء بطبعها من حيز
النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد
قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين
في غير حيزيهما لضرورة الخلاء وهذه المسافة
اكثر من مسافة ثخن الارض ١٣
يفهم ان الشارح جعل هذا الكلام تتمة للجواب يعني
لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل تم الجواب
بما ذكر ولا يخفى بطلانه اذ تلك المقدمة اوردت
لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس
الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
م ن

قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض يبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فهذا تحركت في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ادعاه من ان كل واحد من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه بط فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المط بالطبع
لطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه فاخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا
وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة عليه فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل و الخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض كما لو على محدب خلى فاذا
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي ونحوه و
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان كان حقيقة بما وصف فهو ذاتي وان لم



قطعتم

محدب النار
وخليا وطبعهما
لم يتحرك الهواء
لان المحيط مكانه
الطبيعي وكذا ما اورد
على تعريف الخفة الا
ضافية تم تن
وجه دفعه على طريقته انه
ان الهواء عند فرضه
على محدب النار لا يتحرك
وهو على طريقة ذلك الفاضل
ايضا مندفع بان الهواء يتحرك
الى حيزه الطبيعي الذي هو فوق
الماء لا الى المركز فيكون الارض
سابقة اليه ولا يصير ان الثقيل
الاضافي بالمعنى الاول ينحصر في الماء
واما بالمعنى الثاني فيشمل الهواء ايضا
وكذا الاضافي بالمعنى الثاني يشمل الماء
ايضا وان لم يشملها بالمعنى الاول تم
لا يخفى انه مناف لما حققه الفاضل من ان
الثقيل المضاف والخفيف المضاف اذا وجد
المركز والمحيط لم يتحركا عنهما بالطبع بل بالقسر
اذ يفهم منه ان المكان الطبيعي للماء مكان الارض
وكذا المكان الطبيعي للهواء هو المحيط لا تحت النار
اللهم الا ان يحمل ما ذكره انفا تحقيقا له وما ذكره هنا
مماشاة لرسم القوم تم تن
بحسب السير في الجو الذي فيه الكلام ويتعلق الغرض به
فانتهاؤه عن المقعر والوصول الى المحيط الاعظم
ممكن الفرض لكن الغرض غير متعلق
جم

جم

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي
قسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثيرها لا يا بانضما فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
من غير شعور وارادة والمراد بالنفسانى هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا اختصاصا بذوات الانفس فربما تختلف على حسب مقتضى النفس وبهذا
الاعتبار يسمى النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في
انه مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فانه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه مقتضيا للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفه متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة
السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى الجهة السفل اما اذا كانا الى الجهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم لو
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يختلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
لا لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضا الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشا الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاعتداد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا واشد بو انخرق
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عايقا لفعل
الاخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شئ
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولو لا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره
انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم لعدم
العايق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل معاوق

ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا
نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان
عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث
امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه
من اراد الاطلاع عليه فعند اخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل
جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة
منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون ومنهم جعلوه معنى
يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزاء
كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة
السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل
اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان
الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل
واحد لا غير فهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب دواعينا ويتنفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان
الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما
يتولد عنه بلا واسطة وهو ما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة اي يعني سواء كان اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة
الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر
يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت

فيما

قد

قوله مغاير لجنس الاعتماد الاولى ان يقول هو عبارة عن غلظ الاجزاء او شدة تماسكها وتكاثفها حتى فالذهب اثقل من الحديد لان اجزاء الذهب لغاية تصغرها وشدة تكاثفها اكثر من اجزاء الحديد ١٢

والاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة هي الكون الثاني في المكان الثاني والسكون هي الكون الثاني في المكان الاول والاجتماع كون جسمين في مكان والافتراق كونهما في مكانين ١٢

البحث في اوايل المبصرات ١٢

فيما سبق بمعنى المبصر أولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى فزعم ان المعقول
من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء
الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما اتصال يؤدي الى امتزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم
الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى الجدار بحيث غير مستبين ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء اتصال
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حصول المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء وتماسها
والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في غور الجسم وانما
الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي
يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانا انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث
فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

فالرطوبة داخلة تحت الحركة واليبوسة تحت السكون فان البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك م ح

لوامن جملة ان السوفسطائية يقولون لا حقيقة للاشياء انما هي اوهام وخيالات لعدم حقائق الاشياء

ماسه قال المحققون الالوان حقيقة متحققة في نفس الامر الا انه امر يتوهم بعد من الاسباب جم

ذ الهوائية م

عمق

الالوان اصلها السواد والبياض عند البعض وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ما طبخ فيه
القلى ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف
الابعد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة
الهواء المضيء بالمشف اظهر ان احدهما اختلاف طرق الانتجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالتشدد والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض وحده لا له هذان الوجهان على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع انه في المادتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل
من اجتماعهما الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على
صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذا المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس
في زمان الاجتماع كحاله في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت
ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثلاثة اي
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لا عائق هناك سواها

والعائق

القلي بكسر القاف وسكون اللام نوع من الاشنان ص
يق بالفارسية شقار
المرداسنج (؟) شير ماست شده ق اختلاف الشفاف
بالمظلم اي البياض بالسواد قالوا تركيب البياض و
السواد يحصل الالوان المختلفة المتوسطة
فقال الشيخ لو كان كذلك ولما ل
ان السواد لا ينعكس
مع ذلك لا
انعكاس
الا من الاجزاء
المائية التي
تحدث فيها البياض
بانعكاس الا
شعة ونحوها
فلابد ان لا ينعكس
ح من الاحمر والاخضر
الا حصة البياض دون
السواد فلم ينعكس الحمرة
والخضرة حم

قوله ودلالة هذين الوجهين الخ
اراد ان الفلاسفة زعموا ان
الالوان المتوسطة انما يحصل من
تركيب السواد والبياض على وجوه
مختلفة وزعموا ايضا ان السواد و
البياض ماهية وحقيقة في نفس
الامر الا ان البياض تراءى من مخالطة
الهواء المضيء بالمشف والسواد تراءى
بعد ذلك ثم استدل الشيخ على هذا الذي
زعموه ثانيا بالامرين المذكورين حاشيتهما
على ما ذكرنا ما عرض الشارح على الشيخ بان هذين
الوجهين على تقدير صحتهما دلالتهما على بطلان زعم
الاول اظهر من دلالتهما على حقيقة الثاني على ان الملازمتين ممنوعتان في توجيه كلامه والملفق حقيقيا
ثم لا يخفى ان دلالتهما على تزييف الزعم الاول في غاية
الخفاء فكيف يكون اظهر مع دلالتهما على حقيقة الثاني و
كان الشارح في الدليل الاول لاحظ قول الشيخ فان لم يكن
الا سواد وبياض ولم ينظر الى ما هو معه في
حيز النفي ايضا وهو قوله ولا حقيقة
للبياض الا مخالطة

هذا الاعتراض توهم مبني على التوهم الاول فان السواد والبياض

ليس اظهر مما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء ع م

على صرافته

والثاني بط لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متحدة في
الماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لتلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان لكل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفى مراتب
الضوء باسرها انتفت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يبقى ان ينتفي
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة لشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاختلاف في انجلاء اللون الواحد بالشخص
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس شيئان هو اللون مع ضوء ضعيف واخر ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد المختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على انه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
ما بعده هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا وضعف

البصر

قوله جاز ان يكون الخ يمكن قد يقرر ان تعرض البعض بعضه
البياض يقتضي
نقد فلا بد ان يعدم البياض
وكذا جمع البصر للسواد فيظهر قوله
يجوز ان يكونا موجودين معا قول يمكن
ان يقال النفس حقيقة بما يكون بشأنهما حال الانفراد في
الاجتماع فيصح كل منهما بالاخر جم
وذلك لان الظلمة امر عدمي لا انها عدم
الضوء عما من شأنه ان يكون
مضيئا والعدم لا
يكون مانعا
وعائقا دائما
استدلال الشيخ
فيتجه عليه انه يجوز
ان يكون العائق
هو الظلمة الواقعة
على المرئي فينبغي ان يكون
بعدا او لانه يترك ذلك
ولان سلمنا ان الظلمة
ليست بعائقة مطلقا
ان عدم رؤية اللون لعدمه
بل لانتفاء شرطها كما ذكره
جم
قوله وايضا ان الواصل الخ دليل
اخر على ان التفاوت ليس الا
في الانجلاء ومدار الدليل الاول على
عدم التميز بين الانكشاف والمنكشف
فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني و
مدار الثاني على عدم التميز بين اللون والضوء
فيتوهم من مقارنة اللون بضوء اشد اشدية
ذلك اللون في نفسه
هذا يقتضي المعية الخ كما صرح به في البلور ولا يخفى
ان الهواء مع عدم تلونه قابل للضوء ولا يمكن
المناقشة في شيء منهما جم
اي نعلم بالبديهة ان هذا السواد يغاير ذلك السواد
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فيلزم اختلافهما نوعا
اذ لو كانا متغايرين بالضعف لم يكن كذلك بل كان التغاير
خلاف حقيقة فيما هو خارج عن السواد كالردي والجيد
فان الانسانية المتحققة في الاخر بالغا والتغاير انما هو في
امر اخر كالتولد في الروم والحبشة
اي فان منع تساوي الجزئيات
في هذه الاحوال
الخارجي لا يستلزم انتفاء التشكيك فان كان المنع مشترك
لانه ان نقول لكن دعوى جزئيات الماهية بحد واحد
الشك لا يستلزم انتفاء التشكيك فيما
هو جواب توجيها
شوارق

البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا لاخفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا نمنع انك تدعي ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي المهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة وقع عليه ضوء يرى ضوئه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور به ويرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النوعين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان الفصل المذكور ايضا ما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

[illegible]

يعني انه لما ضعف البصر لكثرة استيلاء اللون فيرى اظهر وفيه انه يجوز ان يكون ذلك لاضمحلال الضوء الاضعف عند الاقوى لا لاستيلاء اللون وكثرة ظهوره ١٢ر ق

اليراع جمع يراعة وهو ذباب يطير بالليل كانه نار ح

قوله انما يتوجه اذا كان السواد مقولا بالتشكيك بالنسبة الى السوادين واما اذا كان التشكيك هو الاسود بالنسبة الى معروضي السوادين باعتبار ان مبدء اشتقاقه هو السواد المطلق يتحقق في احدهما في ضمن فرد شديد وفي الآخر في ضمن فرد ضعيف فلا ١٢ر ق

قوله واعترض عليه بان السوادية الخ اقول كون السواد من ذاتيات افراده وكونه ماهية اما الماهية الجنسية او النوعية من البديهيات الاولية والآن لا يخلو اما ان يكون نفس السواد مشككا في افراده فالذاتيات يقبل التشكيك كما ذهب اليه الحكيم صاحب الاشراق من محققي الاشراقيين واما ان لا يكون التشكيك فيه بالنسبة الى افراده بل في الاسود بالنسبة الى افراد الجسم يعني ان التشكيك في مفهوم الاسود بالنسبة الى الصدر والصحيفة مثلا لا في السواد بالنسبة الى موارديهما وكيف يتصور ان لا يكون السواد ماهية جنسية ولا نوعية بالنسبة الى السوادات على انه لا يخفى ان لا يكون الذاتي قابلا للتشكيك كما مشى اليه المشاؤن نجم

قوله او اولى او اشد يعني انه يجوز ان يكون بعض المفهومات تمام ماهية فرد جزئيا او لما الفرد اخر وثالثا للثالث ويكون صدقه على كل من الاولين اولى بالنسبة الى ما بعده لما تقرر ان حمل العالي على السافل بواسطة حمل المتوسط وايضا يجوز ان يكون للجنس النسبة الى بعض الفصول شدة ارتباط مقتضية للاولوية صدقه على نوع محصل بذلك الفصل وكذا حال النوع بالنسبة الى الشخصيات فتامل ١٢ر ق

قوله الدليل على تقدير تمامه لا يبطل التشكيك في الذاتيات [illegible]

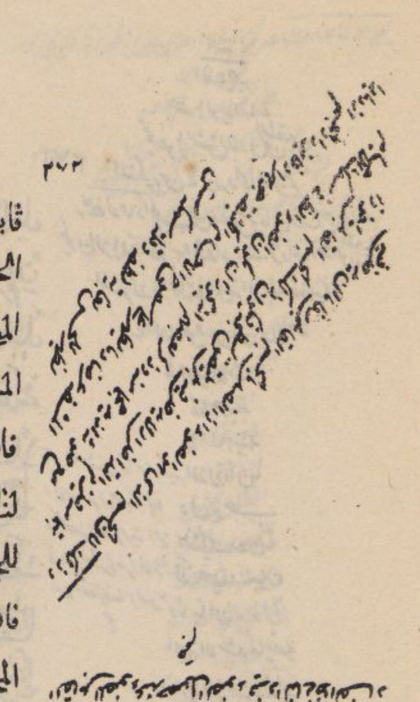
[illegible]

مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول متوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان الفرد الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة
النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة فلا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول الفرد الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته ولو ادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك الفرد الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن
بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان
منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوث الضوء في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى

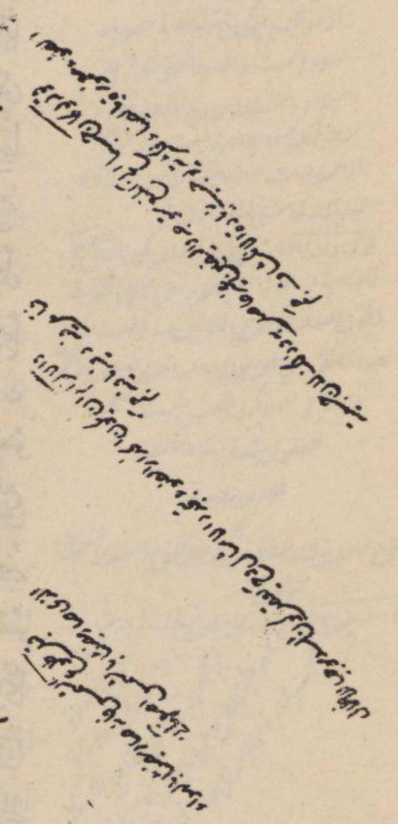
الذي عبر عنه بالوجه الثاني تمحض بالشق الاول من الشقين المذكورين في قوله وهي اصل جح

يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان يكون الزيادة التي به التفاوت فردا خارجا عن المعنى المشترك داخلة في ماهية الاشد كما بيناه في العارض وبين ان يكون داخلة في هوية الاشد كما جوزته في الماهية و... فعليك البيان وثانيا ان الدخول في ماهية الاشد كما يتصور في ماهية النوعية فالدليل كما انه غير جار في مادة العارض كذا في الذاتيات نعم على تقدير صحة هذا التفرقة يتم الدليل في الماهية النوعية فقط فلا يثبت تمام الدعوى عب

تكون النورية ماهية الذاتي فان ها للانوار او جنسا لها ولا يوجب تحصص الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور التشكيك دون الماهية حح



قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه متبع في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى
الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا لحدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا او حركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله وانتقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال ضده مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصول ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا
كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل
الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر او الارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هيهنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدما لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع



من الابصار

من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع
بل الحاجة الى الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العايق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ممنوع فيما اذا كان ذات
الشيء مانعا عن الابصار الا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من
غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص
كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول
للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او
المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال
الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء البطيء ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم
الصوت في بعض صور عدم فيها التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع
الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد كالحجر المرمي
في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الحاسة سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما
سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا

بالمرئي لا الضوء المحيط

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا

المبحث في المسموعات

[illegible]

لم يكن السبب علة تامة او جزءًا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الرماني موجودًا الآن فى الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ يعنى ان الصوت يحصل فى الهوا الخارج عن الصماخ ايضًا لا انه انما يحصل فى الهوا الداخل فى الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهوا المجاور للصماخ حدث فى هذا الهوا بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهوا المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا فى الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته واحد من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعًا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب وبعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهوا المتموج يجئ منها وتميز القرب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودًا فى الجهة او فى المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهوا المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثانى لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم نميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين فى القوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات فى امكنتها البعيدة والقريبة فى مكانه القريب لكن وصول الهوا المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما تقرر مستقصى فى مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهوا المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهوا القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وبتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى منها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هوا قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقى منه شئ موجودًا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى فح ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودًا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعلى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

ويقرع بتموج الجلدة العصابية المفروشة على مقعره التى اودع فيها القوة السامعة فتدرك الصوت

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركا الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون متوجها
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء اجزاء الصوت
وتسليم العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بتاعلات من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يتجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتلقفه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا فانه يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وقيد المتن يحتملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة بحث يعني الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا
اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون

ای یستلزم
سماع کل کلمة علی
جمیع الهیئات الممکنة فلو کان
کذا فینبغی ان یسمع کلمة زید مثلا علی
ستة هیئات هکذا زید دیز یزد یدز زدی
وقس علیه ١٢١

قال صدر المحققین فی شرح الهدایة وقول الشیخ
تمیزا فی المسموع للاحتراز عن هیئة
یحصل بها التمیز بین الصوتین
تمیزا لا فی
المسموع
کالطیب
وملائمة الطبع
وغیرهما من الامور
التی یحصل بها
التمیز بین الاصوات
لا بالسمع بل بالو
جدان ١٢

الملس هموار چیزی
که با وچیزی دیگر تعلق
نشده باشد وچیزی درشت
بست کند

الغنة هی التی یحصل من
ترغیب الهواء بعض الی جانب
الالف وبعض الی الفم فی انطباق
الشفتین والبحوحة هی غلظ الصوت
الحروف
فارج من الحلق شرح مواقف

لاتكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثلا ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالفة كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما  جعل اللسان على الفؤاد دليلا  والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشيا احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بسبب تسميته فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر فيه تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي

الحروف م

ونفد التمييز بالمسموع احترازا عن مثل الطعوم والقصير والطيب وغيره فان التمييز بها لا يكون تمييزا في المسموع لانها ليست مسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بمعنى الكلام في دلالة قولهم تمييزا في المسموع على ان يكون ما به التمييز مسموعا و في ان يحده والتقدير المسموعات دون الغنة و البحوحة قال بعض العلماء الحق ان معنى التمييز في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس ولا خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود منه توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها اسفار

اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية والحق انها الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر مطابقتها لما علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام نفسي فتغايرها للعلم بالاعتبار لا بالذات قرن في حاشية المختصر

٦٠

المعتزلة
لما قالوا علم
المتكلم بثبوت النسبة فى
الخارج ليس كلاما حقيقيا اتفاقا
قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف
الاتفاق بل المعنى الذى تدعون انه كلام نفسى غير هذين
المعنيين اللذين وقع الاتفاق عليهما انهما
غير الكلام وهو ادراك مدلول
الخبر اعنى حصوله فى
الذهن مط
سواء كان
التصديق
بنسبة ام لا
الى اول
المراد بالعلم الصورة
الحاصلة لا الاعتقاد
١٢

بل صيغته فقط اقول المعنى النفسى الذى يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صور الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مط ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة فى مثلها يعنى من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعنى الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدث الحرافة وفى الكثيف حدثت المرارة وفى المعتدل حدث الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة وفى الكثيف حدث العفوصة وفى المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدث الدسومة وفى الكثيف حدث الحلاوة وفى المعتدل حدث التفاهة وهى على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثانى ان لا يكون له طعم فى الحس ويكون له طعم فى الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل فى تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هى المعدودة فى الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية الموسطة بينهما مم وايض المراتب المتوسطة بين غايتى البرودة والحرارة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدد محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة اللينة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايض الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيجئ يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايض الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايض حصر الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة فى الاجسام التى تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة فى الغاية وهى المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح فى غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة فى القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايض الا انها تكون فى حد الملائمة دون ما ذكر اولا وهى الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

[illegible]

فالنفوذ

اشارة
الا قولهم ان الحرارة
ان فعلت في الكثيف حدث
المرارة ليس بمستقيم لان الحرارة بانية
الا قولهم ان فعلت في الافيون فينبغي ان يكون
حارا مع المرارة وهي الان بارد وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدث
الحلاوة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العسل باردا
مع حلاوته
وهي الان حار
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة لو
كان مستقيما فينبغي
يكون الزيت باردا مع
دسومته وهي الان حار
١٢

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة والمرارة يميل المكو الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى حتى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا طبيخا لرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يقبض بعض التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازدادت نضجا ولطافته واعتدل قليلا بسخانة الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي

اللطيف

وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلاً ضعيفاً ملائماً فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة و
ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من
تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته
فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضاً على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولاً عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلاً قليلاً باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل برداً من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريداً منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل اللطافة وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب بينها بان تجتمع انواع طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعماً من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك انه في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد
الطعوم المركبة ايضاً بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم
لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال

اى

البحث في الكيفيات الاستعدادية

اى التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو
الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم
ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعداد القابل للانفعال واللاانفعال شدة خرج عنهما
اصل القبول الذي نسبته اليهما على السوية فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث
يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اتصف ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال او هما متناقضان
متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث
اللغة والنفسانية حال وملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض
المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا
والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اى ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشكك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه
قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها
عن مباديها التي لا اشتباه فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وعرف العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز
فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تمييزا اى يوجب لمحلها

الذي

---

الروايح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروايح المخالفة للمزاج يسمى منتنة ١٢

الممراضية كيفية يقتضي سهولة قبول المرض والمصاحية يقتضي عسر قبول المرض م آن

المصارعة والصراع باكسي كشتي كرفتن مصادر

لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية ومن الاستعدادات المتوسط بين طرفي النقيض اى الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال والاول يسمى لاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصاحية والصلابة شرح قديم

وبعضها مرجحا للاانفعال

## البحث في الكيفيات النفسانية

لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من الاقسام الكيفية الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي النقيض فقط وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما وذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الانفعال فهو القوة وان كان نحو اللاانفعال فهو اللاقوة ح

قوله والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض

قوله كما تمثيل يعني يصير صفة بعينها ملكة بعد ما كانت حالا كما ان الشخص بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا او تمثيل يعني اذا صار الصبي شيخا يصير صفاته التي كانت حالا ملكة له والاول اظهر من العبارة

لم يقل كالشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكون داخلا في حد وفي ذكره ذا رد لما ذكر في شرح المواقف حيث خرجا عن التعريف م آن

الذي هو النفس تمييز ما لشئ يخرج الصفات التي توجب لمحالها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتيازا محلها عن العاجز لا تمييزه لشئ بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل له وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلقه ذلك التميز نقيضه ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحالها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فعلم بقي في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها لو قد عرفت ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز وقيل لا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف له تعريف بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف كل منهما على الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما تقرر من ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس اما نفس حقيقته او مثاله فالاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر

اي يعرف تعريفا حقيقيا يكون فيه تحصيل صورة غير حاصلة سواء كان بالذاتيات او بالعرضيات فان الحد ليلين بيضان مطلق التعريف والتحصيل وكذا هنا مستعمل على اصطلاح ائمة الاصول فلا يلغا بعرف المعقول [illegible] الفرق بين الحقيقة والماهية ان الحقيقة يطلق على الماهية التي كانت لها وجود في الخارج

[illegible] سلم فلا يلزم منه المطلوب اي ان علمنا بالاشياء الخارجية انما هو بانطباعها وجودا في الذهن [illegible] لجواز ان لا يكون للكل انطباع وجودا ذهنيا

لم يتعرض للشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكون داخلا في الحد وفي ترك [illegible] اذكره في شرح المواقف حيث عرفه عن التعريف بها

يسمى حضوريا وهو حصول بحضور الاشيا بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذادهم قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشيا في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشيا انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال معنا جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلول المثال في النفس لزم ان يكون النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة لحصول للنفس عند تعلقها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال معنا الذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها وتمام هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشيا المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك على التقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما علما وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع هيهنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى

واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بها علم واحد حادث والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه وانه مح وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر كالمتضايفين جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك [illegible]

جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما

وجوب الصانع غير النظر المؤدي اليه وتحدوانه ح ما بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان
يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم
محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك نفاقا تبا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو باطل لان المعلوم مهما يختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا فيمتنع تحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة
الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتايد بذلك
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
ولا شك ان يكون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر
كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض
لوجوده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا

لا يخفى
ان اختيار الشق
الثاني ودعوى البداهة
٣٦٣ قائم على تقدير ان يراد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو الظاهر من عبارته
بر تعيين ح ما ذكره الشارح من الدفع والظاهر ان الرد على
كلام الامام حيث قال فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة م ح

منه الشيء القديم بغيرها
لعلمه تعالى بذاته
فانه عين
ذاته وبالموجودات فانه
عبارة عن وجود
ذاتها العينية
الصادرة عنه و
انت خبير بان علمه
تعالى بذاته وكذا علمه
بالموجودات على ما ذكره
علم حضوري والمبحوث
عنه ههنا هو العلم الحصولي
الحصولي وفي كونه فعليا
ان المثال الظاهري ليس فعليا
ولا انفعاليا هو علم واحد منا
بالامور المستقبلة التي ليست فعلا
له وانت خبير بان العلم بالامور
المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب نحو ايضا واخرج العلم
الانفعالي قال المصنف في شرح رسالة
العلم اما العلم الفعلي فالعلم الاول بما عداه
ذاته وسائر العلل بمعلولاتها واما الانفعالي
فعلم ما عدا الاول بما ليس بمعلول له مما
يحصل الا بانفعال ما للعالم واما ما ليس بفعلي ولا
انفعالي فعلم الذوات العاقلة بانفسها فيه
فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه ههنا
فينبغي ح ان يجعل المقسم هذه الاقسام اعم من
الحصولي والحضوري نحو ارق
وتحاماه الناس اي لم تؤخذه واجتنبوه ح
وتعادي فلان عن كذا اذا تحاماه وازوى عنه ح
فضمير الاشكال الخاص وراجع الى الاشكال
العام كما تقتضيه سوق الكلام
م ح

٢ الاضافة فلا يتحقق

او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
لكن ذلك هو الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم با
لمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا اذا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة
في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين
الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي
وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى
فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا
هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة ومكتسب
يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو
الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه
الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا
في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت
غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل
بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد
تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه
لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس
الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما
المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس
نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا
يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر
على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل

بالحدس

الاولى
ان يمنع ان الجوهرية
انما هي باعتبار الوجود الخارجي
بل الصورة الجوهرية جوهر باعتبار الوجود ٢٩٤
الخارجي باعتبار قيد اذ في تعريف الجوهر والعرض
باعتبار وجوده بالفعل في الموضوع اذ لم يعتبر قيد
اذا في تعريف العرض في المشهور م ق

قوله فيصدق عليه حد الجوهر انما
يصح مع القول بالشبح
دون القول
بحصول
الاشياء
انفسها وهو
مذهب التحقيق
وان كان المفهوم
من ظاهر كلام الشارح
هو الاول م ن

قوله قيام باقي الكيفيات
اه اي كقيام باقي الكيفيات
النفسانية بالذهن كالشجاعة والسخاوة والملاحة
وكذلك م ن

قوله وقد يتوقف فيه العقل
فينبغي ان يتصور الممكن اولا بان
الوجود والعدم بالنسبة اليه
متساويان وان يتصور الموجد ثم
يتصور ان هذا الممكن بما هو وجوده وعدمه
متساويان وكل ما هو وجوده وعدمه
متساويان محتاج الى المؤثر ثم يحكم بان
الممكن محتاج الى المؤثر ١٢

وهو ان عادة الله جارية على خلق الحكم بعد
تصور الاطراف وقد يتخلف عنه م ق

كادراك الجوع والعطش بالحواس الباطنة و
كادراك الصداقة والعداوة ونحو ذلك بها ١٢

قوله كالحكم بان الاربعة زوج لان الاربعة منقسم بمتسا
ويين وكل ما ينقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة
زوج ١٢ ولا يخفى ان المشاهدات بالمعنى الخارج
من التقسيم لا تشتمل الوجدانيات م ق فنقول لهذا

ان السقمونيا من حيث وقوعه وتكرره على نهج
واحد يكون مسهلا للصفراء بسبب
سبب خفي وكل سبب لا بد له
من سبب
فالسقمونيا سبب بسبب ١٢

بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بنوع آخر غير ذلك النحو وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك لانه
دائما جانبه الذي يلي الشمس مضيء فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر
في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه واعتبر ايضا
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من
وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بالحدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس عند ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى
يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بانه مسهل
او [illegible] بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فزاد ما يكون الواسطة فيها هو
الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها
في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد الحكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في المحصل
ثم الكل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية حيث جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
و واجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله ككسبيات العلم وهو
تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فزال الدعوى اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون الافعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم
عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم

فلا

٢٨٥

فتقول في المثال المذكور [illegible] هكذا نور القمر [illegible] حيث اختلاف [illegible] الذي هو نور الشمس [illegible] نور القمر بسبب [illegible] المذكور [illegible] لما قلنا نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته وكما في قولنا لو

العقل لم يكن صانع العالم عالما لما كان افعاله محكمة متقنة [illegible]

يمكن ان يقع العلم قد يكون ممكنا كعلوم الممكنات وقد يكون واجبا لذاته كعلم الواجب تعالى على مذهب الفلاسفة فالمعتزلة القائلين بكونه عينه تعالى خارج واجب في نفسه وهذا هو المطلوب

[illegible] الواجب والممكن [illegible] الواجب الوجود [illegible] الواجب بعلم الله تعالى لانه نفس ذاته [illegible]

موازاة برابرى كردن [illegible] تطبيق موافق كردانيدن چيزى بچيزى كرد

فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز أن يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور
فاجابوا عنه بان المعنى بالتابعية هيهنا التأخر حتى يلزم الدور بل المعنى انهما متوازنان في التطابق بمعنى ان
ذلك بان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر
فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله
فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان
يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته
شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه فعليا ام
اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل لا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد له بحسبه
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على المهية النوعية وتشخصاتها توجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها
الى البعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه
التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح اخر مفارقة النوعين
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته الادراك بهذا
المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات
مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حالة غيبته
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك

غاية

٢٨٦

اقول
لو تم ما ذكره لزم
ان لا يكون افعاله تعالى
ايضا اختيارية بل لا يكون فعل
اختياري اصلا اذ العلم الازلي يتقدم ذلك
الفعل الحادث لكونه اختياريا فامتنع مخالفة الجنس
ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه
كيف يتأخر العلم عما هو مؤخر عنه فيلزم
تقدم الشيء على نفسه زمانا و
تأخره عن نفسه زمانا
وهذا هو
الدور الزماني
وغير المصطلح
المتعارف

اقول فيه انه كلام
على مقدمة لم يدعها
المستدل اذ المستدل
قال ان علم الله تعالى
بصدور افعال العبد عنه
مستلزم لوجوب الصدور
والا يلزم خلاف علمه تعالى
لكن المادل واقع قطعا فكذا
الثاني فكيف اثبات الملازمة
بين علمه تعالى ووجوب صدور
الافعال سواء كان علمه تعالى او
معلوله او لا يكون شيئا منهما

محصل الجواب ان علمه تعالى ليس فعليا
اذ الفعلي انما هو التصورات والانفعالي
انما هو التصديقات ولما لم يكن علمه من
التصورات فلا يكون علمه فعليا ولا محذور
فيه ولما انحصر علمه في التصديقات فيتصور
ح ان يكون علمه تعالى انفعاليا بالمعنى المذكور
وفيه تامل اما اولا فلانه حصر علمه تعالى في التصديقات
واما ثانيا ففي عدم جريان الانفعالي في التصورات
واما ثالثا ففي كون علمه تعالى وهو حضوري وعين
ذاته تعالى مما يتردد فيه ان يكون تصورا او تصديقا او
انما يتصور التصور والتصديق في العلم الارتسامي الزائد
على الذات فتامل جدا

فيه انه قد تقرر ان
التصورات كلها مطابقة لذي الصورة ولا يجري
فيها عدم المطابقة ولا شك ان الاصل
في مطابقتها انما هو ذو الصورة
بالمعنى الذي
ذكره فتخصيص التابعية بهذا المعنى بالتصديقات غير ملايم

[illegible]

الاحساس كما ذكره الشارح والعلم قد يكون ايضا بمعنى
الادراك الكلي فح يمكن ان يكون معنى كلام المصنف كما
يدل عليه عبارته ظاهرا ان العلم بالمعنى الاول
يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه مفارقة
النوعين كما اذا اريد
بالعلم الادراك
الكلي تامل

في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم
بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة تصور
مهية المع وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع
فمتى كان كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول
مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة
بوجودها الذهني علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قلنا قد حصل في الذهن
مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة المهية المعلو
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع
في الذهن وهذا هو المط واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مط بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية
واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص
بالمع واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم
التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المش وقد يقال ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكورة يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومات المع
قلنا كذلك عوارض المعقول لا ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمع قلنا كذلك عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمع مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره
من المجردات بمعلولها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان
لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته تعالى من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود
علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعي
لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية
مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم
بمهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة
لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي فذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك

هو

قوله العلم
التام بالموجب
التام يوجب
العلم التام بمعلوله
ليس مراده من
العلم بذات العلة
وماهيتها من حيث
هي هي اذ بها لم يكن لها
مع المعلول علاقة لا
يوجب اي لا يكون المعلول
لازما بينا لماهية العلة ولا
العلم بمفهومية الاضافية
لانها مع المعلولية من غير تقدم
لاحدهما ولا العلم بها من جميع
الوجوه اذ المعلول من جملة
وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم
لا بعده بل المراد به العلم بالعلة من
الجهة التي هي بها علة ولا شبهة في انه
اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود
المعلول وليست تلك الجهة في جاعل الا
نحو وجوده الذي هو العلم بالوجود الخاص للشيء
لا بتصوره الا بالشهود العيني لا بالمثال
فكذا العلم بمعلوله ثم اذا احصر من العلة شال
مطابق لما في الخارج يحصل من المعلول مثال كذلك
وهو علم ضعيف كذا افاد صدر المتألهين في كتبه ١٢

فلا يحصل العلم التام بالمعنى الذي ذكره بالعلة من
العلم التام بالمعلول والمراد العلم التام ثم
لا يخفى ان العلم الذي يحتاج اليه في العلم بالعلة ليعلم به
المعلول علم تام بالعلة بحيث لا يشذ منه لازم ولا عارض
كما ذكره الشارح فتدبر في ذلك والعلم الكذائي ١٢
اعتبر في المعلول بعلم العلة ايضا كذلك
لانه اذا لم يعلم عارضا من
عوارض العلة
لم يكن علمه بالمعلول تاما فلا فرق بين الصورتين فان العلم
بكل من العلة والمعلول اذا كان تاما يستلزم العلم بالاخر
وصواب الشرح حظه ١٢ ... والقصد ايضا العلم بوجود
العلة من حيث انها علة ولا شك انها تستلزم
العلم بالمعلول المعين كما اعترف به الشارح
والمعلول المعين لا معنى له الا
المهية المخصوصة
الموجودة

٢ ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين

بوجوده افتقاره الى غيره ... في غرة رمضان

هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب
ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم
ان ا موجود لامكان ان يوجد لعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استفادته من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا
للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه
العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد الشئ كانه منه فلا يخفى انه عد القريب
من تلك المراتب ولا الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في
العقل مفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل
عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك
المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا
الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها قال الامام ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها
عن غيره فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اه نعم ربما كان حالة من
احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يجدد نظره الى كل واحد على احدة ولم يلتفت قصدا الا الى
الجملة فاذا شرع في المسئلة ورتبها شيئا فشيئا ووجه النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا
وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها
فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الاولى والاشك انا صادفنا تلك الجماعة
حاصلة في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع
حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية
في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فيجب ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصور تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا انا الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

المحضة

وابو هاشم منع ايضا العلم الاجمالي قائلا لان المعلوم متميز و
الاجمال غير متميز فهو غير معلوم والكبرى عندنا كاذبة اذ الفهم
لا يغني بالتميز التفصيلي من كل وجه فح تطرق الكذب الى
الصغرى

القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم
العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا
الى ان استعدادي

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلاف فيها مقيسة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وهيئة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزاؤه معلومة ملحوظة بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا وقولهم المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولنا العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم لنا بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد ثم ذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايد ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان

قال صاحب الشوارق يعني ان العلم بذي السبب بعينه اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه لان كل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا وانما قلنا اذا لم يكن حاصلا [illegible]

وشهوده ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين وهما العلة الموجود المطلق وشهوده هم فكذا شهوده ذات المطلق لا يتصور الا بعين وجوده اذ العلتان واحدة بلا مغايرة لكن المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليه من توابع وجود الحق فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليه من توابع معقولية الحق وشهوديته فعلم ان العلم النفسي باشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة [illegible]

وصف معلوليته ونقص امكانه علة لتوجه الى علة من العلل فيكون البرهان الان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لا لاجل افادته علامة من علامات العلة واخر من اثار انتهى كلام شريف رحمه الله تعالى

٢. بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم

الممكن اذا لم يكن الحكم باخلط فيه ضروريا لا يعلم بخصوص الامن الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد
الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشفا وخرج بالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني
فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية ما به من علم ان الالف مثلا موجب للبا
واستدل بالالف على البا فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبا وهو كلي لان نفس
تصوره معنا لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان تصور صدور شيء عن شيء لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما اذا صح
اذا يستدل بالالف على البا اما اذا استدل بهذا الالف على هذا البا كان المسبب المعلوم جزئيا
حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من
انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك علم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد
سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له
لتعطل الحواس وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها
عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له
مراتب وكذلك باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما
استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا هذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعناصر للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها

خالية

هو ما سوى العقول من الموجودات لان برهان
الاني استدلال بالمعلول على العلة فيعلم
هذا نقض ولعل الحكم بان ذا السبب
ممكن الخ

خالية عنها اذ ليس شئ منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن التصور كلها او المتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليهما بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا او القريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب له ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكامل وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد ان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد الاسترجاع واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة
الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شئ منها اصلا وهو بهذا
المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم هم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما
مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسمية
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا معنا اول مشهور وقد يطلق لاحد قسمي القسم اعني اليقين الذي قد تبين
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان
الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام محل تامل لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه التصادق بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول

اولها عقل هيولاني وثانيها عقل بالملكة وثالثها عقل مستفاد ورابعها عقل بالفعل

جمع ناموس يطلق على جبرئيل و على الحكمة جبرئيل من الالهام والمراد هنا الثاني

الناموس راز دار و خانه صياد والنواميس جمع و الناموس الاكبر لقب جبرئيل مهذب

الناموس السنة والطريق والعرب ايضا يسمي ملك النازل بالوحي والناموس وليس المراد من الناموس ما يظن العامة من انه الحشمة والحياء حاشية حكمة العين

الاول يقع فيها التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة
ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني
فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب
تلك النسبة والاعتقادان كلاهما بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم و
فرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تمكن من ملاحظتها من غير
تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من
ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو الحالة المتوسطة بين الادراك و
النسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس
من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فهذا زوال الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار الا ان التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما
بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها
القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك
حصول هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في
علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله فما كذلك اذ كان العلم با
لمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل
بمعنى يقابلهما وباخر فتسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم
العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء

كان

كان مستندًا الى شبهة او تقليد و يسمى مركبًا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به و بهذا هو
المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم و الظن ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى
الايجاب او السلب اعتقادًا راجحًا لا يقتضى لنفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازمًا بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
و يقبل الشدة و الضعف و طرفاه علم و جهل فان بعض الظنون اقوى من بعض و كسبى العلم يحصل با
لنظر مع سلامته جزئية ض و مع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظرى من الضرورى
و لا خفاء فان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدأ يتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة له و المبادى لا توصل اليه
كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها على هيئة مخصوصة و هذا الترتيب هو النظر و عرفوه بانه ترتيب امور
معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادى بمنزلة الجزء المادى للنظر و تلك الهيئة بمنزلة الجزء
الصورى له فاذا كانتا صحيحتين يعنى على الشرائط المعتبرة فى الانتاج افاد علمًا ض من غير تخلف و اما
اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يقيدان علمًا ض يعنى لا تستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر و كل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان او قد يحصل بهما ضد العلم اى الجهل كما يقال كل انسان حجر
و كل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد و ذلك اذا كان الفساد مقصورًا على المادة كما فى هذين المثالين و اما
اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يقيدان شيئًا ام لا علمًا و لا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان
كاتب و بعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئًا ام لا ايجابًا و لا سلبًا كبعض الانسان شاعر و كبعض الانسان ليس
بشاعر و حصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة و صورة يحصل بها العلم من غير
تخلف و لوان يشير الى ما اختاره من القول فى كيفية هذا الحصول و المذاهب المشهورة فى هذه المسئلة
ثلثة الاول مذهب الاشعرى و هو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله و هو
ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء و ليس لشىء منها مدخل فى وجود شىء اخر الا ان الله تعالى قد
يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار و لا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين و التقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة و ان لم يتكرر يسمى خارقًا للعادة و لا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندًا اليه بطريق العادة و الثانى مذهب
الحكماء و هو ايضًا مبنى على اصلهم و هو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات و ان فيضانها
منه موقوف على الاستعداد التام و لا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج فى تلك القاعدة
و الثالث مذهب المعتزلة و هو ايضًا مبنى على اصلهم و هو ان افعال الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا و اما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر منا و ان العلم
الحادث عقيب النظر الذى هو فعل اختيارى لنا فيكون صدوره بطريق التوليد و ارادوا بالفعل ههنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لعدم الاعتراض بان العلم ليس بفعل و كذا النظر على بعض التفاسير و هو
ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضًا ليست كل و قد اتفقوا على ان حركة اليد

٧ فعل صادر بتوسط النظر

وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد احتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلان مذهبهم هاهنا بان
تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا
لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
في ابتداء النظر وهي انه مقدور لنا بتذكره فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من فعل الله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم ايضا من فعله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو به تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناسخ للذهن
بلا قصد منا لعبد لا يولد العلم التابع له لانه انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد
واختيار فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يلزم هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر
لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
فان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به ولما اختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض الى
ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وهاهنا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام على وجوبه بانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم
ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اخذ قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجاز
ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
يبقى النظر صادرا بايجاد الله تعالى وموجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم
اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله

ابجوا برية وكان مقدمهم حسن الصباح
الذي خرج الى قلعة الموت الواقعة بقرب قزوين
وكانوا يغتنمون الناس عدوانا وظلما وقال ومن قتل
بامر حسن الصباح الصاحب الاعظم نظام الملك بينا
بين اصفهان وبغداد ومن جملة قتلتهم المسترشد
والراشد من العباسية وكان
استيلائهم واستقلالهم
هلاكو خان الجنكيزي

لاشك
انا اذا ادركنا الاشيا
المتعلقة بالمحسوسات تدرك
امكانها فنحكم بامتناع وجودها من نفسها
ومما يماثلها في الامكان فلو لم يوجد واجب الوجود
لزم عدم المحسوسات الثاني باطل وكذا المقدم وهذا القدر
من التعلق يكفي لاثبات الواجب تقم ر

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشيا بالوحي الثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه ان علم باخباره لصدقه في اقواله لرفع الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها
صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال انه تعالى لكونه مجردا غائبا
عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان
طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم
الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل
من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل وقولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته وهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا
يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة
التي يكتفى فيها باذني ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون
اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات ماسوا كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريا مخصوصا وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم لا
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فان غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المعلم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوه الثانية مشروط بعدم
سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت المهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئ المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات ما حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غافلا عن خصوصية ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال
منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر فزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مط اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليا واتفقوا ضد
المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق



حمل الشارح قول المصنف وشرطه على ان شرط تحقق النظر ووقوعه هو لا مور الثلثة كما هو الظاهر من العبارة وعلى هذا يرد نظر الشارح على الدليل الاول على اشتراط النظر بالشرط الاول وحاصله انه يمكن ان ينظر بان يرتب مقدمات حاصلة لنا حتى يحصل مطلوبا ما فبعد تحقق النظر ظهر ان غاية ما حصل قبل ذلك ولا يخفى انه يرد على الدليل الثاني بانه انما يلزم تحصيل الحاصل لو حصل من الغاية شيئا ولم يحصل تحصيله قبله وكذا يرد على الدليل على اشتراط الشرط الثاني ما افاده الشارح ولو لم يفسر قول المصنف على ان شرط افادة النظر شيئا عدم الغاية الخ سقط جميع ذلك كما لا يخفى تامل

اذا كان غاية النظر هو العلم بالمط على ما فسره ويكون العلم الثاني غير الاول فقد حصل الشرط لان العلم الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا وما قيل في الجواب من ان ذلك اجتماع المثلين لا يتاتى مع عرض هذه المخالفة ويمكن التوجيه بان يقال مراده ان الغاية الثانية بعينه هو الاول على ما هو مناط الايراد ويلزم اجتماع المثلين عط

يرد هذا ان حمل المجهول المطلق على مجهوله وخصوصه ولو حمل على مطلق المجهول وان كان بعنوان انه مطلوب هذا النظر اندفع ذلك لان طلب المجهول مط محال عنده تامل

الواجب على قسمين واجب مطلق وواجب مقيد قالوا المطلق هو الذي لا يسقط بشرط كمعرفة الله والمقيد هو الذي يسقط بشرط كالحج فانه مع عدم الاستطاعة ١٢

فهو واجب كونه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليا اى شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اى بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع نفسه
يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى المنعم ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء فانهم
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم عند
العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره اذ اعرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا او علم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايض واجبة عقلا
وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايض واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار المص بقوله وانتفاء ضد المط على
تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اى وانتفاء الوجوب الشرعي وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على
تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم على صدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مط او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به
ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها امر صادر من الله تعالى تصديقا ووجوب
هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايض لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه
مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلا امتناع عنه وانا لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك لكن لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اى عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول
انتفاؤه م لاستلزام المح اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما
ظ لا ستره فيه لا يقال ما يستلزم المح فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا

٣ اى ولانتفاء الوجوب
الشرعي الذي هو ضد المطلوب
اعني وجوب العقلي على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا

فتوقف علم الشرع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة
او اراد المعجزة امنوا بالله تعالى من غير تامل في ناظر وجب
بان استفادة صدق الشارع من مشاهدة المعجزة مبني على
يترتب عنده من ان هذا الامر الخارق للعادة القرون بالتحدي
امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خارق القوى و
القدر واظهاره بعدما لم يجر العادة به تصديق لدعواه
فاثبته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة
ترتب هذه المقدمات لذى المشاهدة توهم

الافحام الاسكات ح والستر ما يستر به ح

لانه يجوز ان يكون انتفاء وجوب النظر بالشرع من جهة
واحدة وهي افحام الانبياء وثبوت وجوبه بالشرع من جهة
اخرى فظهر الفرق بينهما تدبر

لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال ثبوته يقتضي ثبوت المح لا يقتضي انتفائه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا يقتضي ذاته اذا اقتضى انتفائه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي
انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل
اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مط اي بفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو بط
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما
يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه
الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مط فان معنى الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة مقيد
بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وقولكم
في بياننا اذا توقف واجب مط على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففي زمان
تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مط وان فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا

وقد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه انما قال حكما بالعقد فانهم
اذا ارادوا
حصول شيء من
المعرفة وغيره صرفوا همتهم
عليه وسعهم او بالهم عليه انقطعوا
عما يعوقهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم
قد يفرق بينهما بان اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف
نعم الله تعالى وكذا تحريك الانملة مما لا يعتد به
اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد
بذل فيه وسعه

بيان ذلك
ان ايقاع
الموقوف
في حال عدم
الموقوف عليه
ليس هو ايقاع
الموقوف عليه حتى
يكون محالا اذ معنى ايقاع
الموقوف في حال عدم
الموقوف عليه ايقاعه في
وقت جعله المكلف باختياره
وقت عدم الموقوف عليه
وكان متمكنا من ايقاع وجود
الموقوف عليه فيه بدل عدمه
نعم ايقاع الموقوف في وقت
عدم الموقوف عليه بعد جعله وقتا
لعدم الموقوف عليه وصار عدم المو
قوف عليه واقعا فيه مح لكن التكليف
لا يتعلق بايقاع الموقوف في وقت
صار وقتا لعدم الموقوف عليه حتى يكون
تكليفا بالمح بل يتعلق بايقاع الموقوف
في وقت الظهر مثلا الذي جعل المكلف وقتا
لعدم الموقوف عليه بسبب هذا الجعل عنوانا
يمكن التعبير عن وقت الظهر كما يمكن التعبير عنه
بغيره مما وقع في الظهر فلا فرق في قولنا ايقاع
الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه و
ايقاع الموقوف في وقت الجلوس مثلا بناء على
انه وقع فيه الجلوس اتفاقا فكما ان الاول والثالث
ليس بمح فكذا الثاني واما ايقاع الموقوف بشرط عدم
الموقوف عليه فكونه محالا لا ذا الشرط
يجب اجتماعه مع المشروط فتامل

قوله فكما ان الاول
والثالث
ليس بمح اي ايقاع الموقوف كالصلوة مثلا في وقت

٤/

على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر الاشيرة
فيه قول لا يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جايز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جايز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك او المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعلى استقلال العقل بامر الاخرة
ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي فلا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية لا تكفي فيه بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية
وما ذكرتم من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجوده
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب الا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال ممتنع عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فالنظر الان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يق قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيصنع النبي للمكلف مقدمات ما يلتفت ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يا
ثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام واما ثانيا فالحل وهو ان يق ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه لانه
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

امكان
تحقق الموقوف
بدون امكان الموقوف عليه
غير لازم وبدون تحققه مستحيل فان
امكان الحوادث [illegible] تحقق بدون
تحقق علتها المستقلة [illegible]
[illegible]
الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه
على مقدمة وجوده من حيث
هو كذلك وانما
[illegible]
بجواز ان يكون
واجب واجبا
مطلقا بالقياس
الى مقدمة ومقيدا
بالنسبة الى اخرى
فان الصلوة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

عليك

عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فمن قوله لا يجب النظر على ما لم انظر بطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وفي هذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوده الاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قط اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك لقصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والتشكيك والتقليد والتفصيلية التي تقتدر معها على ذلك او يقال ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

والحاصل

كون النظر مامورا به شرعا لا ينافي كونه واجبا عقلا كيف والمعتزلة القائلون بوجوبه عقلا لا ينكرون للاوامر الشرعية المتعلقة بوجوبه ولا يمكن ان لا تكون هذه الدلائل لاثبات كونه شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينفي كونه عقليا حتى لا يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي متضادان كما فهم من المتن م ت

لكت الشيء الوكه اذا علكته ص

الخبر الاحاد ما لم ينته الى حد التواتر سيد

قوله ويل لمن لاكها بين لحييه لم يتفكر فيها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه نرخ مواقف

المراد التلفظ بها دافعة بدون التفكر والتعقل ١٢

قوله يعلم بعضها بالمقايسة من ان المعرفة لا تتوقف على النظر لجواز حصولها المعرفة سابقة وعلى تقدير اعتقاد حصولها المعرفة غير سابقة يجوز ان يكون بالالهام وغير ذلك مما مر انفا فتدبر

قوله واجيب بان المقدمة الظاهر ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد المعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل م ت

الفج الطريق الواسع بين الجبلين

يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل انما يثبت عدم دخولها في الايمان ق د

٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل م



والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم لها فايجابها ايجاب للسبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا التواتر
لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عم
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقران مملو منه وهل
ما يذكر في كتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يبين لهم و
يدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية
فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلم لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيف
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس

١٢ اياها

والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدرية فهو
تحا انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا
يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثالثها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الآحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسايطه
اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

التلبيس پوشیدن ... عن المشتري ص

الحصب ما يحصب في النار اي يرمى ص

التفويض ... كردن ... كار با كسى كنز

التلفيق درهم پيچيدن كنز

خصم بالكسر شديد الخصومة ص

يتوقف افادة السمعيات الصرفة على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور تامل

انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة وبارادة المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى الآخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز فى معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض ويراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وتسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه فى الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلى بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلى لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذى هو اصل النقل لاحتياجه اليه واثباتها بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى وفى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضى وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التى يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغ المضارع والماضى والامر والنهى واسم الفاعل وغيرها فانها معلوم الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القرائن قلنا اما فى الشرعيات فلانتفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة مع صدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباتها بها يكون دورا قلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس و
فيما سماه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما
يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بالحال فهو الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و
محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الا
قتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار
مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدمتيه اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا اخر غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وتدقيق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا منهما فليجعل في المادة القريبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فما الفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقتراني

لا يخفى ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية والنتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لو استثنى نقيض التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المطلوب قلت لا اختصاص له بالاستثنائي بل الاقترانيات كذلك اللهم الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك انه لما كان الاشتمال لا يظهر في الاستثنائي اورد الاستلزام لاجله تامل فيه وبهذا ان اهمال الصريح بل في الاكثر والمراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او في حكم الصريح تامل تم

في هذا الجواب تامل اذ الحكم في الكبرى على افراد الناطق كما ان الحكم في النتيجة على افراد الانسان الذين هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن التساع دائرة النقض بقولنا الحيوان انسان وكل انسان ناطق والجواب الجواب والتامل التامل ثم الحق في الجواب ما ذكره صاحب المواقف ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق للانسان من الافراد الفرضية للناطق والتحقيق ان كل مفهومين بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب المفهوم لا غير تم ن ودفع الجواب بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للاخر اذ يقع كل واحد منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده تم ن

بين النهار موجود فافهم

الاقتراني ينقسم الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل نا بحاله ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقته يعني
ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي
صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيد ان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي وليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا
النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج بعده الواحد
وكل فرد ايضا بعده الواحد فالعدد بعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي
اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد
هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الاصول لكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل
والتجرد مثلا زمان لاستلزام انتفاء المحل انتفاء الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد

والا تركب مما لا يتناهى ولا ستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة و ح
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شئ متقدم على المتقدم
متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيها المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

للغير

---

ينبغي ان ياخذ الشق الاول والانقسام الى اجزاء متشابهة في الجملة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام الى اجزاء متشابهة اصلا فيتفرع ح لزوم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور يعني ان هذا المحذور يتحقق فيه ولم يتحقق في الشق الاول خصه بالذكر عن الاول ورتب عليه المحذور الذي يخصه والا فالمحذور الاول يتحقق ههنا ايضا كما لا يخفى م ٣٠٦

قوله وهيهنا انه موقوف على حصول الاشياء بانفسها حاصلا لا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه بل يجوز ان يكون الحلول بطريق السريان وايضا لا نم ان كل مادي ينقسم فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث تجرد النفس تدبر

قوله اذا كان مجردا قائما بذاته وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة بالذهن والاعراض القائمة بانفسها لا يصح ان يكون عاقلة لما نبهت عليه من ان العاقل لا بد ان يكون قائما بذاته س قدس سره

قوله اما الصغرى فظاهرة لا يخفى ما فيه من المسامحة لان المقدمة التي ادعى ظهورها الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس الثاني فان القياس من القياسات المركبة جم

٣٠٧

للغير بحلوله فيه او حلوله فى ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة فى هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل
للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال المحله ولا نعنى بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستدعى الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثانى بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه و
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقى المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تع يمتنع ان يكون معلوما للغيره فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مط وثانيها ان توقف المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعنى المقارنة فى العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعنى المقارنة العقلية وايضا ما ذكره فى امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة فى العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهنى قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
الفلكية وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة فى التابع اى من الكيفيات النفسانية

القدرة وهي امر يوثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة
بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة
يكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد واختلاف الاثار
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يتوقى لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش
وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل المانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى
قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله و
يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل
يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته
اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي
فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي

٣ بالقصد والشعور
هو النفس الفلكية والثاني
هو ان يكون مصدرا لفعل
واحد ح

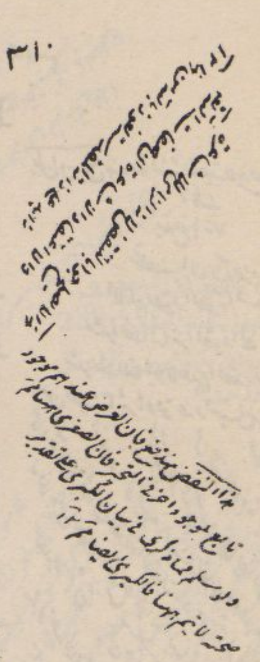
الكلية فتم وما ذكره الشارح من النظر
مشعر بانه سلم المغايرة اللازمة من الشكل
المذكور ولا يخفى انه بعد تسليم المغايرة اللازمة من
الشكل المذكور لا مجال لدفع الاستدلال لانه اذا ثبت
ان اثر المزاج لا يكون اثر القدرة ثبت المغايرة بين المزاج
والقدرة وتوجيه كلام الشارح انه دفع لما توهمه المستدل
دليلا على الكبرى للظاهر وهو انه لما كان للقدرة اثر ليس
من جنس اثر الكيفية ومعلوم انه لا يكون لشيء
واحد اثار متغايرة متخالفة فاثر
القدرة لا يكون من جنس اثر
الكيفية اصلا تامل
بهمنان البيق
م ح ن

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفاً بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدوراً للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفساً الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يلزم منه ان يستغنى عنها لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجوداً فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه بط واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال ايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفاً به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدوراً في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة او نقول عدم العصيان لان اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث

يمكن ان يق هذه مناقشة لفظية لا يدفع توجيه الامام ... ذلك
يندفع بانه لا
تكلف بان يق مراد
الامام بقوله القوة المستجمعة
لشرائط التأثير القوة التي لها جميع
شرائط التأثير الا عدم القدرة القديمة لسبقه
من فعلية تأثيرها ووقوعه وليس المراد ان لها تأثيراً بالفعل

وجوب ايقاع المكلف به فان قيل قد تقرر ان الكافر
قبل البلوغ غير مكلف اصلا قلت معناه انه قبل
البلوغ غير مكلف بمعنى انه لا يجب عليه ايقاع
الايمان فيه حتى لو لم يؤمن قبل
البلوغ لكان سيما واما انه
قبل البلوغ لا يتعلق
به التكليف
فلا ثم تامل فيه هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره جواباً عن قوله فان
قيل لا يكون اختيار الاحد الشقين المذكورين فيه
بل لا يزيد على الجواب الذي ذكره اولاً
كما بيناه اصلا اعرف

باجازت



ما حدث اخر وايجاد الموجد بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل كيف وعلينا حدوث قدرة الله تعالى او قدرة العالم بل قدرة الله
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذ لم يتخلل
بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة فهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا
يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو بحقيق معنى
قولهم حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان
حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه
في نفسه بل منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مح بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

واحد

٣١١

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم هيهنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معًا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلًا متعلقًا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلًا لفعل مغاير لو بالشخص
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد الشخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحها في مبحث ان المعلول يفتقر بما يعد علته ولا استبعاد في تماثلها
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة القدرة على مقدور آخر والا
لكانت كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب بقوله ولا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلًا جاز وقوعه
فيه بالأخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلًا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلًا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرًا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضًا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنًا وبين كونه ممنوعًا من القيام وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضًا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

نور
اجتماع علتين
مستقلتين على معلول
واحد فان المعلول هو الاثر لا
[illegible]
امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين او كاسبتين
منه وعدم [illegible]

[illegible]
الاعتقادية مثلا لم يكن خلقا ايضا وكذا اذا
كانت مبدأ الصدور عنها وتامل برؤية واذا اجتمعت
[illegible]
خلقا وليس
كذلك فان علم
الطب والتغير وغيرهما
لا يقال له خلق واعلم ان اصول
الفضائل الخلقية ثلاثة الشجاعة
والعفة والحكمة ومجموعها العدالة ولكل
واحد من هذه الثلاثة طرفان رذيلتان وانما كان
الاطراف رذائل لما فيها من الافراط والتفريط والاوساط
فضائل لخلوها عنهما ولهذا قيل خير الامور اوسطها
اذا عرفت معنى العدالة فالمقابل لها شيء
واحد يستفاد من حاشية السيد
وشرح حكمة
العين

الاخر

دون الاخر بحكم قلنا الممنوع ميتاتي منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفا وانما التغير في امر خارج بخلاف الكرمن
فانه تيغير من صفة الى صفة ق المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلمة الاعضا فالعجز ع عبارة
عن افة تعرض للاعضا ويكون القدرة متى على الان السلمة عدا الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلمة الاعضا وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش من حركة
الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا الا ان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس
يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايض يضاد الفعل
لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة
الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان
يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف
والظ اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان بين تلك الصفتين لمتنافيتين لا زمتان لهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان
فذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيق اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر فالملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريهة اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث
انه منافر وبهذا ايض تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم
ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى
اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد
المنافرة في شئ فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس الى المختلف



نزر
ذلك معنى
التضاد الح فان التضا
دان المتقابلان الوجوديان
اللذان لا يمكن تعقد كل منهما موقوفا
على الاخر فبامتناع الاجتماع حصل التقابل
وبالقيدين الاخيرين حصل التضاد س ن

المراد من اللازم الاتصالي بالكون وجود الملزوم في محل

[illegible]

بين اللوازم المحمولة ... فاشتراك التنافي بين المضي و
المطلم

يستلزم التنافي بين
الضوء والظلمة فاذا كان التنافي
بين اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي
الملزومين فكان تنافي اللوازم الحملية ايضا يستلزم
تنافي الملزومين فلا يصح قول الشارح الاول لا يستلزم
تنافي الملزومين والثاني يستلزم هذا ثم قوله
لا صدق ان كان من عطف
الصدق على
الامتناع وكان لا مزيدة لتاكيد النفي فذكر الاخر عن

[illegible]

الحيوان والاجنبية لازمة للانسان ... متنافيان مع عدم تنافي الحيوان والانسان
س

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرابعينه يلتذ به احدهما ويتألم به الاخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة
له او لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك
امرا غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي فاجاب من تصور
الملائم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ذلك على تقدير احتياجهما الى التعريف نعم استغنائهما عنه لا يقتضي
تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او غيبته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذة نفس الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال او مطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او الحرارة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غيره والموجود
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال يشهد بها التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما تتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو



يحصل الخلاص عن الالم
من غير لذة الخ هذا نقض عن
محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا
عن الالم ولا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقضان
المذكوران حسين

حالك الشيء يعني اشتد سواده

ابيض يقق محركة ... شديد البياض قاموس
يقال ابيض يقق اي شديد البياض صحاح

بسؤ المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم الذي هو مسبب ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل
بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة
الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره
واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام
الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا
لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا
من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فالعدمي
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا
المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف
مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء
المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوس دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرطه مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر
للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك
كان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة

الخ ريشا زايدة والريث خصه
بمعنى اللبث من راس ...
لبث مقلوب ههنا
على الظرفية لكونه
بمعنى المدة
١٢

العقر گزيدن دست بر ... کارد گزر
العقر الجرح والعقره ما عقر
من جسد وغيره قاموس

فيه تامل او فيه اعتراف بان الالم الحسي لا يلزم
ان يكون مستندا الى التفرق الاتصال
وليس مراد الامام الا
هذا ... حسين
العقص چيزي كه در ... گشد ... ناج
الرشا البطوص

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى لا يشعر بتلك المحسوسات
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغافض في الحمام يستسخن هواءه
اولا حتى ليتبرم عنه ويتاذى به وذلك للمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه ساعة
واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو كانت في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاض عن لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك على
فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا ونسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد وقد تبنا انا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان لا
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها

قال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة
عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة وهو
باطل لانا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم مغايرا له
والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان قد ينفر طبعه
عن شرب الدواء ثم يريده
تمت محصل امام فخر

فان

فان الهارب من المسبع اذا عن له طريقان متساويان فى الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف فى ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع لترجيحه فى اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه
ترجيح اصلا قالوا ان التساوى من جميع الوجوه فى الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساوى
وقوعه ولا بد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرضته
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب لان انه كان له شعور بالمرجح فى تلك
الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى
على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يعدو على عقبه
واما فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعرى واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشىء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين
منحصرة فى هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لزوما ومنا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذى هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشىء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكون الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايض يلزم جواز اجتماع ارادة الشىء مع كراهته لان ضد ارادة الشىء ارادة ضده واجيب
بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جايز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة
على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شىء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايض بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها

لا

---

حجة لوم لمن طلب المرجح فى الامور المتساوية بان لم يخطر المخطر منها شيئا سهاه وسكت حتى يفترسه سبع ... المعتزلة تامل

كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشئ قد توجد وقد لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعى ان ارادة الشئ مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعى ان ارادة الشئ الذى يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك و القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضى ابو بكر الباقلانى والامام الغزالى الى ان ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وبهذا الاجمال مر من تفسير الارادة على راى الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعنى ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اى ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اى كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المصنف حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان به اذا خطر بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعنى قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمعنى السلب والايجاب واما المنع الثانى وقد مر جوابه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعنى لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد تقدم التردد

فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانه هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة فلا يتعلق
تتعلق بنفسها دون النفرة وفي صاحب المواقف ذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى
ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا
بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور بهذا اجاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

قوله
فبالخلاف و
التقييد المذكورين اه
بخلاف فطائفة من الاشاعرة
والجبائيين وجماعة من متاخري
المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف
وجعفر واما التقييد فبقوله اذا كانت تلك الارادة بعد
الى الفعل جم

[illegible]

لترك الكريه حادث فبالاتفاق
اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبا
لخلاف المذكور

قوله لان ارادتنا الخ بخلاف ارادة الله تعالى وقدرته وارادته وهذا التغيير يقتضي
ان يكون متعلق الارادة غير الحادث مقدورا او مخلوقا جم
قوله نفعا يكون اسم ان اي يجوز ان يعتقد ان
في اعتقاده ان في الفعل منفعة وقوله او في ميله عطف على
قوله في اعتقاده اي يعتقد ان في اعتقاده ميله اليه نفعا
يمكن ان يريد ارادة الحيوة والموت من العباد حالتيهما
والشوق اليهما في بقاء او عروض الموت
لاهل البلاء لا الارادة بمعنى الصفة
المخصصة المذكورة ح م

المبحث ٤ في بيان الحيوة

بحسب لوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة الغذائية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل اذ لولا الحيوة لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج و
من غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس و
الحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتصور الا بتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح
في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية

ذكر الاعتراض البعض القائلين بش

الذبول لا يستدعي عدم التغذية بالكلية بل يكفي فيها ان يكون التغذية اقل من التحليل

فلج بفتح اللام

المفلوج وهو الذي لا يدرك حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لايقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة ما بالاخر من غير عكس وح تماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة ببعض قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة ~~وعلى هذا~~
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تع خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي
والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الاموات العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعدما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حال يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما وقع في الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مازوفة وربما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام انه يتناول
صحة النبات ايض وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة

## البحث في الصحة والمرض

قيد النفس
بالحيوانية لان
النبات ايضا له نفس نباتية
يصدر عنها افاعيل مساه بالا
فعال الطبيعية كما صرح به السيد قدس سره
م ن

يس

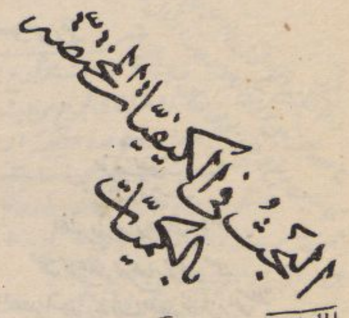
ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريفها للشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وفقا للتوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقول الحمى حرارة كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع وان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدم لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار فالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلتهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى

بالمحسوس

غير محسوس

بين الصحة والمرض كما ذهب اليه جالينوس

الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله ان ليس
فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يتقرر صورته
المؤدية في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا
لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة
والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة
المتصلة والانحناء والتقعير والتقبيب الشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل
للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه مبني ذلك على ما قيل من ان اللون
من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الانضمامات الحاصلة بينها ثناء وثلاث
ورباع وغيرها الى ما يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما
وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا
المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها
ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية
حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

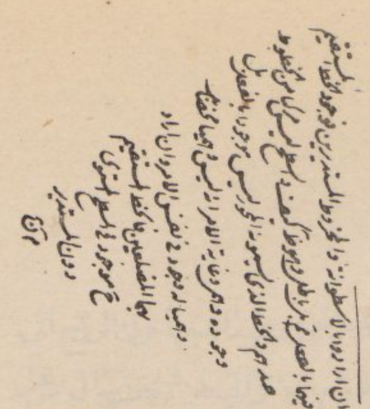



المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد
الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له
كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر و
الاصم يقابله بالمعنيين وهي من كيفيات المنفصل الاولية
والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يكون بعده الا الواحد
وكونه بحيث يكون بعده غير الواحد ايضا منه قدس سره

بين

بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا مغنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان
كذا استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه زيد او انقص من المنحني ومثاله وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الامام انه اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى
الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع تباينهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستوي يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق هيهنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على ان الامام اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وفتل لا يتغير وضعه وبقيد بان فتله توهمي كاذب ولو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا
بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في
داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان ادعى
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو وهم لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول ان اراد ان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضد للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستدير





والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايض غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضيق لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستوائه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ماذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بماذكرها قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك بط اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايض كل قوس نفرض ضدا لذلك الخط فهناك وتر اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس

تغيير للاول
على اصل الدعوى وهي
ان الخط المستقيم لا يضاد الخط
المستدير بحيث يندفع عنه ما ذكر ولا
يخفى جريانه في العارضين اعني الاستدارة والا
ستقامة فلا حاجة الى تفريع عدم التضاد بينهما على عدمه
مع معروضيهما حتى يرد ما ذكر ق

من البين ان كان محمولا في الاصل

هذا تعريف للشكل العارض للجسم واذا
بدل الجسم بالمقدار يتناول
العارض للسطح ايضا

# البحث في الاضافة

للمعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الاخر ايضا فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب للانسان لم يقل الانسان انسان للاب
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين هيهنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله ولا تسلسل
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يدفع تعلق الاضافة
بذاتها اشارة الى الجواب عن اعتراض بما يرد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لا يقال لما كان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصول
في محل ليس له مفهوم زائد على حصوله في ذلك المحل فلا يحتاج كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

هذا خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل فيها
الحقيقي فان ذات احدى المضافين يكون ان يكون
موجودة بدون ذات الاخرى كالاب والتكافؤ
بحسب كل واحد من الوجودين
الذهني والخارجي

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لساير الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم
يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان
اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث
بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد
لكل من مراتب الاعداد اضافات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين
مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة
وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد
لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر
صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى
الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني
على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية
كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان
له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة
بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق
مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان
الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

بمكن ان يق وجود الاضافة موقوف على وجود الطرفين بوجود اضافات غير متناهية انما يلزم لو وجد اعداد غير متناهية وذلك مم وعلى تقدير تسليمه وصحته لا يمكن دعوى بطلانه اذ هو مشترك لزم الاعداد غير متناهية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يمكن اعتبار ما فوقه واما انه يمكن وجود تلك المراتب جميعا بالفعل فغير صحيح فدقق هذا الكلام من المستدل مبني على انه زعم ان القائل بوجود الاضافة قائل بوجود جميع الاضافات فرارا عن لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح فالاعتراض ان كان قطعية هذا الزعم فهذا ما ذكره الشارح والا فلا وجه وكونه موقوفا على وجود اعداد لا تتناهى لا يضرنا بل ينفعنا اذ هذا محذور اخر يلزم من وجود الاضافات ثم فيه تامل اذ غاية ما زعم المستدل من دعوى الخصم ان وجود كل اضافة يكون طرفاها موجودين او معدومين تامل ثم لا يخفى ورود هذا الاعتراض على الدليل الرابع حيث قال ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة بان يق ان الموجودات متناهية دائما ثم لا يخفى جريان الجواب في الوجه الخامس المذكور في الشرح فينبغي ان يقول بدل الاربعة الخمسة وكانه انما لم يقل ذلك لان ذكر الخامس كانه بقية واصلاح للرابع ثم لا يخفى ان جريان الجواب في الكل ما عدا الثاني فلا وجه جريانه فيه بان يق وجود الاضافة موقوف على نفس اتصاف الخصوصية بالوجود لا على وجود ذلك الاتصاف فلا يصح قوله لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة اذ وجود الاتصاف لا يلزم كما ذكرنا تامل
ملا ميرزا جان

ع

## البحث في الأين

ثم الاختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو نسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق او لا وهو
الاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول
اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول
نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زائد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف الا
ضافات والاعتبارات لا فصول منوعة لما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد
يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا
او لا دفعة ونظر فيه المتاخرون الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيرهما بما ذكره المصنف وقال
بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل
فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهو كالآن والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
والسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما انما اورد في هذا
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او تحصيل تصورها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين

للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت وغير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور مهية الحركة اقول كلام المجيب لا يشفى العليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شىء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى امور اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال ان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله من ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلتها اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راى المتكلمين تقييد الحصول بالمكان مبنى على انهم لا يثبتون الحركة في مقولات والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثانى فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثانى لانها انما تنقطع في الآن الثانى لا في الآن اول ووجودها ضرورى لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيزين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهى الحركة بالمعنى الثانى فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثانى في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التى بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك ما هو اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها متصفة بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آنى منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الآنين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان فيما
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد فهو للحركة الواحدة فلا بد من ان يكون ذلك بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط
المشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المشخص بل في عوارضه
واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة فان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حدود آن
سابقين ولاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون
الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك
الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى
حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه المنصف وعن
شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا تخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا اذ الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لان

لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل الثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يختلف مقدارها اختلاف الاعمال التي
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيهما بل الحق انها
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فان اريد
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون
في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبييض فلا يصدق توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من مسافة او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا
منتهى بالفعل نعم اذا افرض فيها قطع دورة مخصوصة يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كما لا كان لها خروج
من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروضهما لوصفين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتبار ان

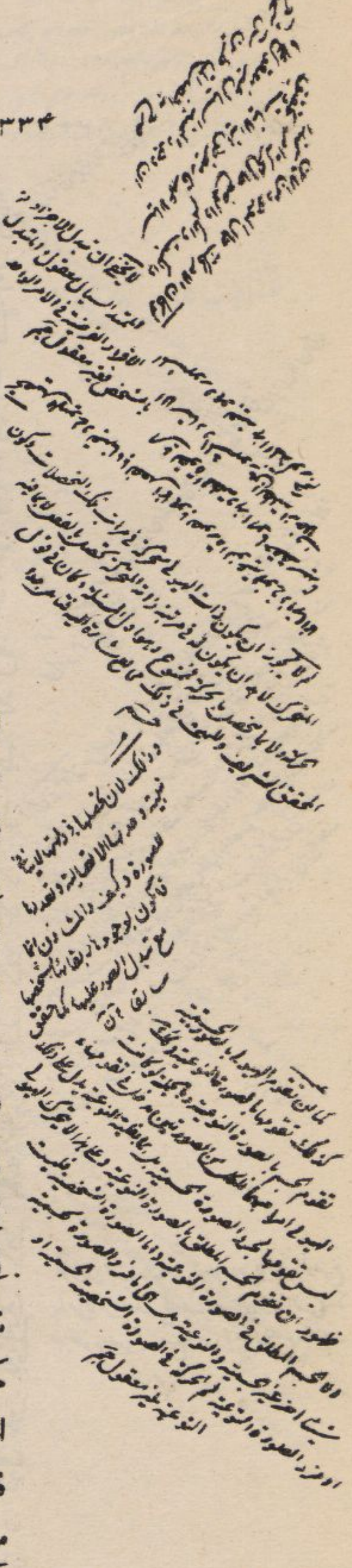
تعقل منتهاها

احدهما بالنظر الى ما يقاله الآن له قال لان المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول
على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما
الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما علة للآخر فهما اما متضايفان واما
متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة منتهاها ثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقال الآن له فان المبدأ والمنتهى انما يقال الآن لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان
انتفى المعلول وعمم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف
بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل بل فانه
للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين
تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات قابلة اياها فهي
متصفة بهاتين الحركتين اصالة وما بالذات وما يجاورها يتصف بهما على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة اي علة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيلزم ذلك الجزء بقاء ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر
فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة وعروضها اياها لا يفيد تعددا شخصيا فلم لا
يجوز ان لا يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة ثم ان الكاتبي غرض المستدل هيهنا ان المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادئ حركاتها
والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله
وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو
كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة بنفسه وبعضها على تقدير

في جميع

فى الحقيقة جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام فى جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمحرك
في الاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بنفسه محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شىء مما ذكرتم فى الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعنى ان الطبيعة المختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعى مثلا فيقتضيها الى ان يحصل فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
من الحركة الاول لبقائها بل يقتضى الجزء الاول الى ان يحصل الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول لبقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى يكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اى المقولات التى تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقى المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعد اجزائها والمضاف تابع وكذا متى
والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما توجد دفعة لا تدريجا اذ المراد بحركة شىء فى مقولة ان ذلك الشىء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان
لم يكن حالا فى جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة فى المقولة وان كان حالا فى جوهر اخر فالجواهر
التى ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شىء منها فى زمان والا لما وجد الحركة
حال الحركة لان لا استقرار فى الزمان فى الحركة واذا كان كل منها فى ان فلا بد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
كل منهما فى ان زمان لا يكون شىء منهما موجودا فيه او لا يكون والثانى يلزم منه تتالى الانات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او متقوم بالجسم ولا وجود
لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجوهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم
محال اخر وهو انه اذا خلى الموضوع فى زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف لان الحركة كما تنتفى بانتفاء
المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هى موجودات انية لا يوجد شىء منها
فى الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة
ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل
هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها والامخلص الا بان يقال للمتحرك الاينى فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض له بحسب استمراره وعدم استقراره اينيات غير متناهية كل واحد منها يفرض

الفرق ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع
بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور الحالة فى الهيولى اذ
بها يتقوم الهيولى فامتنع وجودها بدون الصور بخلاف
الاعراض حسن



فى ان نعط وكذا للمتحرك الكيف فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان نفرض فيها كيفيات غير متناهية
نفرض كل منها فى ان فقط وكذا الحال فى الحركة الوضعية والكمية فتعدد افرادها الاينون والكيفيات والاوضاع والكميات
فى الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التى يمكن فرضها فى خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض فى الحركة اينان وكيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث
يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد قالوا واصل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركته فى الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بشخصها فتكون متحركة فى الجوهر كتحركها فى الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
بدونها وهذا القدر لا يقدح فى كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على النحو المذكور
ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان
تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شئ الى شئ فاذا تحركت الهيولى
فلا بد ان يكون لها حال تحركها متحصلة بالفعل اى متقومة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك
فى الصورة ايضا لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة فى الصورة عليها لانا نقول هى مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك
حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال اقول وايضا انما يتم البيان فى عدم حركة الهيولى فى الصورة الجسمية ولا يتم
فى عدم حركتها وحركة الجسم فى الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
فى بعض بسائطها وحده او فى جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة فى الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها
تتعدد بانعدام جزء منها فيمتنع اتصاف وقوع الحركة فى جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله ويتجدد يحصل
مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعى لما تبين من امتناع الحركة فى الجواهر
البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعى فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغيره
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك فى الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع اخر منها اعنى
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا للحركة فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على شرف او وضع ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او وضيع
فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا الحركة في معروضها وكما لا يتصور بقا هذه
الاضافات باعيانها مع تغير معروضاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقا
معروضاتها على حالها الا ما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى لطبيعته
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فوقوع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين و
التبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه
منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان لا تستقلان في الثبات
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد تنفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تحول وكذا الالة قد تكل فهكذا في هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص قبوله
واستعداده للتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية لا يخفى ان التبدل في التاثير
يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين الذبول والنمو الذاتي والمكبوت عليه و
تصدع الابنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل ووقوع الحركة في
المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظته وهما من باب الكيف وقد اشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وفي بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي مقدارا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا وله مقدارا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه يقتضي ما يخص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه بهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على راى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل هذا على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة في حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاء على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اما الصورة الجسمية فيكون جزء من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر لما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام الصورة اليها فما انضم اليه صورة اخرى ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مص مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم تكب عليه يدخلها وبهذا الطريق يملؤ الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ مما الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشتغل مكان الخارج ايضا ثم اوجب ذلك للهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر

جحمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او
وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله
وانكار هذا مكابرة ورد بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالحق ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو والذبول متغايران
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فلا يكون النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر انه لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان مجموع الزائدة
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف
المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل اقتصروا فيه بما يحس من انتقال الماء البارد الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بنا
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرناهما ولا ابطال لهما في مباحث المزاج
والمص اشار هيهنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
باطل بالحس في الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة
عنه محوى فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية محوية معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هنا اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرضها وحدة باعتبار وحدة المبدا والمحل والقابل واختلا
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروض
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز ان يكون نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان
الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا و
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحنا وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي

لا يختلف الحركة

قوله الى جعل الزمان عارضا لها اه الذي هو المتعلقات
الست اي ليس المراد من التعلق هيهنا التعلق
العروضي بان يكون الزمان مقدارا فانه
بهذا التعلق مخصوص بحركة الفلك
الاعظم والكلام في
مطلق الحركة
تمت

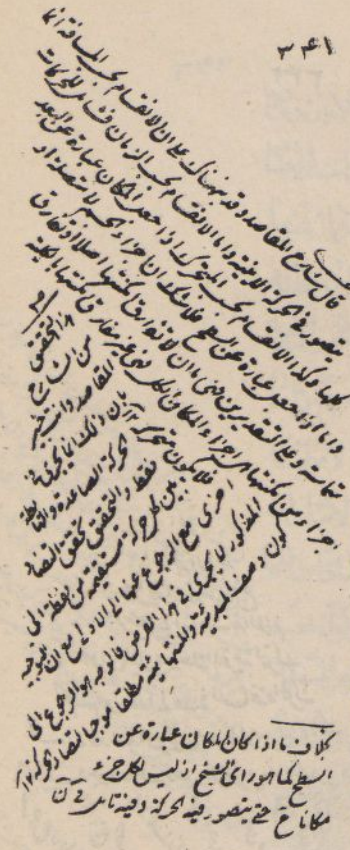
وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا يخفى ان وحدة ما فيه اعني وحدة [illegible]
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة الاتية ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى المحرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب في المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول لقد عرفت ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج اذ قد وردت
عليه الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا يتعين في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من هذين المحركين
جزء من هذين المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان حجرا واحدا بالشخص مثلا
اذا حرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رماه زيد او عمرو
وغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن بينا في موضعه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب فليراجع

وحدتها بالجنس فيعتبر فيها كون الانواع المختلفة منها داخلة في جنس واحد قريب او بعيد كحركة التسخين مع حركة التبرد او مع حركة التسود وكلاهما مع حركة النمو ...

اليه من اراد الاطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او
من موضع الى موضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر اولا
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيها التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على
سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد
ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى علته لا يدل على عدم
عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة
الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بالعرض بكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة ان مع هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
بخصوصيته بحيث يوجب صدق حد الضد على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد وهيهنا قد صدق بتضاد الطرفين حد
الضد على المعروض به فلا استبعاد وهيهنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في مادة واحدة من جهة واحدة واعلم انه لما قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس ذوي الوصفين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما افاد ان تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين
اعني وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان
ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في
ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين
الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط
المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة

المستديرة

جواب ... مسطور في الشفا بهذه العبارة لقول ليس اذا كان الشيء متعلقا بشيء يكون ذلك ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض بعرض له يجب ان يكون التضاد في المتعلق بذلك الشيء تضادا بالعرض لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق فان التحدد بالطرف امر غير ذاتي للشمع وذاتي للشكل الذي من الشمع ١٢



المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور تضاد
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم توجيه قولهم مع ما يرد عليه
فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركة الحجر علوا او سفلا
بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف والتباعد
واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون ومتابعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي الى ما له
من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بد للحركة من
دها ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم بالاطلاق
لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المتساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما ثم كل من
السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطها من البطوء وبطيئة لا اخطها من السرعة ام لا
بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالاصول
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى لا نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول طلوع الشمس الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المعدومة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوق ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك فانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطوء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كرقل الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انفصال النقطات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء ان كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي لا محالة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظ او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فرق الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في ان الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا انيا اذ ان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الحال مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة الوصول الى ذلك الحد هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

اعلم ان الحجة البرهانية التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام هو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل [illegible]

الصوب

على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يبقى الوصول الى وكذا اللاوصول الى ما بينا انفا بين الاين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجزاء
منفصلة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في منتها والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول الى قوله صح وقت انه زوال الوصول الذي ينقسم فلا يكون زواله
انيا او الا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا لم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
انيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال الكل منها تدريجي اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا
تحرك زمانا الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو لزم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان بين الوصول والرجوع يكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون للتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايض في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجود السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب وقوف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها يحركها وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك الفرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه لا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لهما
في الحركتين في غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعنى به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد اما في الثلاثة الباقية فيعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى موجود مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فلما فيما
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبهذا القيد عما من شانه خرج عدم
حركة الاعراض والمفارقات وقد يقال ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو بهذا المعنى مضاد

مشهوديا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين وتيضا لتضادها فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض الحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعنى المقولة التى يقع فيها السكون فان سكون الجسم فى الحرارة
يضاد سكونه فى البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان فى محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثانى فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع فى ان لا يتحرك
جسم فى شئ من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك فى الحرارة ولا فى البرودة ومن الكون طبيعى وقسرى وارادى
الكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز اعنى الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعى
وقسرى وارادى لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسرى والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادى والا فهو طبيعى فطبيعى الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعى لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعى لترد الجسم اليه فيقف اى لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعى
كحصول الماء فى مكان الهواء فانه امر غير طبيعى لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضى الرد الى الامر الطبيعى وهو حصول
الماء فى مكانه بالحركة فانه لو كان فى مكانه الطبيعى لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند عوده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعى لعله فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعى عند حصول الامر الغير الطبيعى بالحركة
فكل حركة طبيعية فهى تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شئ من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب فيها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت فى الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التى بها طلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة
قابلة للضعف يعنى ان الحركة القسرية تستند الى قوة فى المتحرك مستفادة من سبب خارجى وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولى الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعى وتعرض للبساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور
فى السكون تركب انما تعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى
قلنا لا بل هو واحد انما يتوهم التعدد فى علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك الالتفات الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم جهة علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى التحت فانها
ليست من التركيب فى شئ وانما الموجود هنا هو شدة الحركة فلا تكون بالذات وهى الحركة التى تحصل الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهى الحركة التى لا تحصل فى الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم
مسالمة مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة

لايكون

لا يكون قابلا لكل العرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع كون الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الاكوان الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الا ما ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة والسكون و ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما عرفت في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض بالعرض لمعروضات المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يغاير الان المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزء

من الخط



قع كلام المص ان الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين للحركة واجزائها باعتبار ليس ذلك الاعتبار الاجزاء الذي يعرض التقدم والتاخر للمسافة واجزائها ... [illegible]

قع هو البحث في ... كون الشيء في الزمان ... [illegible]

من الخط كذلك الآن ليس جزء من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين
الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى اثنين بل تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدم في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان للآن زمانيا لا آنيا اذا الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
فقط فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل
به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب ان هنالك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما هو اتصالية ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي الا ان
احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على انه يوجد
في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان الا ان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي له قسمان او الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
ان لا يكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يتخلل فيه قبل الكل وفي حده وعدم
الآن وهو ان دفعي اقول لكل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو
كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن
في ان حتى يتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون
له امتداد فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا لوجوده والنزاع فيه وسند
ما ذكرناه وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غيره
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

اقول ان هذا القسم داخل في الوجه الثاني من الدفعي لا انه
واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي يتناول
الوجهين وهذا كما انه لا ينبغي ان يشتبه
على احد سيما الشارح
العلامة جم

نسبة الشئ اى هيئة تحصل بسبب نسبة اى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو
ان يفعل وهو تاثير الشئ في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو
تاثر الشئ من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الايجاد الذي لا يفتقر
الى تمامه من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل على
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظا ان يفعل وان ينفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان
يفعل وان ينفعل مخصوصة بذلك الحمد
لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

بدون المرجح انتهى واقول فيه ابحاث الاول ان المعارضة
مندفعة او
للمص ان يقول على
تقدير عدم كون تاثيره تع
في العالم بالايجاب بل بالاختيار
لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز وجود المرجح
وعلم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في
وقت فتوقف الايجاب على هذا التقدير على شرط لم كما
ذكره في تحقيق مذهب الفلسفة وبهذا المنع لا يتوجه على

## المقصد الثالث

في اثبات الصانع تع وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجود الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المط الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب تع في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تع يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة ان تاثيره تع فيه بالايجاب واحتج على انه تع قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تع فيه بالايجاب الاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث والثاني ثابت بيان المنافاة ان تاثيره تع في وجود العالم ان كان بالايجاب لزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وانما المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة على جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا او ذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تع والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في فصل الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك مح لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك ولا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

صدود

في الدليل فلا يصح
الاجراء من جانبهم ولو
قيل ان غرضهم انه يمكن الاجراء من جانب
الاشعري الزاما للحكماء ونقول اجراؤه من جانب
المعتزلة الزاما لهم جدا مع ان المقام بيان حاصل الكلام
من جانبهم حيث اسقط التخلف بابي عن الالزام
ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل ما صرح
او دعاه اولا من ان هذا الاستدلال
اي المذكور في الشرح
انما يناسب
تابعي
الاشعري فافهم ذلك ان تقرر مادة المعارضة المذكورة اولا

يحتاج الى بينة لكن لما استقام به الكلام وكيف تمشيه البينة
وشوبه ذكرنا يمكن ارتقاء به وح لا توجه لما سيذكره
الشارح من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع
سوى الله اذ الواسطة القديمة بين الله
تع والعالم غير معقولة لدلالة
اجماع الملل والحديث
المتواتر على
حدوث ما سوى الله تعالى بحيث لا يبقى مجال شبهة لدلالة
المعجزة على صدق النبي في ما نسب اليه يكون حقا لا يحتمل خلاف الذين

صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا نعم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراده وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات الفاعل
قلنا نعم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر يعني التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده
فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في
ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه تقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم بط لان العدم الاصلي ازلي ولا
شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معنى التاثير
وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عموم الصفة يعني ان
علة المقدورية تستلزم عموم صفة القدرة اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية
عامة في جميع الممكنات ~~لان علة المقدورية عامة لجميع الممكنات~~ فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة
المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لله اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب واما قادر
ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى
بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال لبنا على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول
الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون
خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا
معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير
هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا

علا ان عمهم عنه تعالى لصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند
الحكماء وصدور
الشر عند الثنوية و
صدور القبيح مطلقا عند
النظام وغيره على ما يجئ ان صدور
تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى
بالنظر الى قدرته العامة لكن بالنظر الى وحدته
الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه
تعالى شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون صدر
القدرة لا عمومها فليس كذا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول

الواقع وذكر بعض الاعلام انه لقائل ان يقول ان الوجوب
بالاختيار
الذي هو مراد المتكلمين
يعم الوجوب بالاختيار والارادة
التي غير زائدة على الذات لانها في
القدرة والاختيار على تفسير الحكماء يعني انه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شائه في الاول ففعل فيه المشية
القديمة التي هي زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام
الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة
عن المعلول في الزمان مع تكيف
حكم بانفكاك ارادة
الواجب
تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الازل

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظ اللغة فلا يجتمعان في

واحد لكنه غير لازم مما ذكره والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور

العقلاء على انه تع عالم والمشهور استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء

ايض وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تع فاعل لفعل محكما

متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا

فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق

للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق

وانتظام واتقان واحكام تتحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد

بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان

لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى

ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا اخلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور

ما هو افوق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض

الوجوه فحاصل في اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان برد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا

المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة

للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقها ما هو اكمل والعلم بان

مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل

قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير

من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا

لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك

بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تع ما

اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة

السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على

التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف فانا اذا اثبتنا صدق الرسل بالمعجزات حصل

العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك

في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تع مجرد وكل مجرد عاقل

وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تع عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم

عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته

واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد

عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو

عنه

عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها ولما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد تم الكلام فيه مستقصى واتوا الاجزاء اعني ثاني
وجهي الحكماء على اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى
عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين وهما مفقودان
ههنا بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب بمنع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما
سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذا علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فانه
ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى
هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد
من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء الحصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج منها
فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول موجب للتغير في ذاته من صفة
الى اخرى والثاني موجب للجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة وصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس
العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما

يختص بجزء منها الحال بمعنى ان ما حكم هذا او الماضي بمعنى ان ما قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصوّر في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما ازليا متعاليا عن التحول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحققها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية والجواب ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوده ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر مذكور في مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذه لو كانت امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما

الجزئيات المتشكلة يدل على ان ما نقله الشارح ليس صريح مذهبهم بل امر يلزم عليهم وانت خبير بان المشهور من قول الحكماء في علم الواجب تعالى انه حضوري لا حصولي كما فصلنا فخر الدين

قوله انما يكون بالآلات الخ اقول وذلك لان كل جزئي جسماني او مقدار بالذات وبواسطة المحل وادراك كل منهما لا يتصور الا بانطباع ذي المقدار وانطباعه فيما لا مقدار له

واجبا لكونه ممكنا ظاهر لحدوثه فالتخصيص بقيد الوقوع لغو ثم اقول لو تم فلا صحة الوجه لزم عدم تحقق حادث لانه لزم كون الحادث ممكنا لكونه حادثا وواجبا لما تقرر من ان الممكن ما لم يجب من علته ان يوجد والجواب منع هذه المقدمة لكن هذا الوجه ان كان للقائلين بالقاعدة المذكورة لا يتاتى المنع المذكور مع ان اثباتها منصور فخر الدين

قوله قال الحكماء وابو الحسين تحقيق مذهب الحكماء على ما نقل عن بهمنيار في التحصيل ان الحي هو الدراك الفعال وهذان الصفتان له تعالى بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى

قوله مع استواء نسبة الذات الى الكل يكون ذاته مباينا بالحقيقة لسائر الذوات ويكون نسبة ذاته اليها بالسوية فخر الدين

لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اقول لزوم تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا اخر زائدا عليه

وذلك ط والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقران والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق شان الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا يبلغ تمامها من بيان ان الحيوة في الغائب تقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فلنا ان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر وانما تصحيحا يتصف به ان لم يقم به افة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى اثبات استحالة النقص والافة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنعول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الالات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو راي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر له تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع فيه ولا مبصر خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قد يتجدد له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وغيرهما

فلذلك قد يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في

والمسموعات مثلا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وان ما هو المشهور من

طلبه اصحابنا من كون

ذلك مذهب اصحابنا سيما

المصنف موضع تامل بل التحقيق انهما صفتان

زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة و

كالعلم المنقول عن المصنف في شرح رسالة العلم الخ

ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات

والماهيات وبين

العلم بالجزئيات سيما المحسو

سات فان الاحساس بالمعقول

لو فرض تعلقه لم يكن اتم من العلم لكن الاحساس

من المحسوسات اتم من العلم بها وايضا اقول العلم بخصوص

انما كان اتم من من الحصول لان العلم يستلزم انكشاف وجوداتها

وحقيقتها والثاني انكشاف ماهيتها فحسب ولا شك ان بخصوصية

في الوجود الحسي ازيد منها في الوجود العقلي فان بخصوصيات

في العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها

كما لا يخفى في المحسوسات والعلم

باصل الوجود دون العلم

بخصوصية

فاثبات العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد

فخصوصية القدرة بدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على ثبوته

بل الذي يدل على ثبوته هو الشرع فتم عبارة المتن

سامح حيث اطلق الخاص واريد العام

واللازم رواية عن الخبر بان الشيء

من المعنيين اعني الكلام

بالمعنى المذكور

التكلم

ليس صفات التكلم اذا الاول فلكونه مباينا لرد ما الثاني فلكونه فعلا

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وصوات يقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبرئيل او النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد حتى العوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه معنا انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو قسم من الكلام متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه باشكاله بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا في ان تسميتهما اسما لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما قرأه كل احد سواه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

شاعرة اما ان يكون موجودا بالوجود العيني او الوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود فيهما والثاني باطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فتعين الاول وظاهر ان مدلولات اكثر الالفاظ الكلامية وسيما انها موجودات جوهرية كالسماء والارض وغيرها وعرضية كالاعراض القائمة بالاولى متصورة قيامها بذات الواجب تعالى ضرورة فكيف يكون قديمة قائمة

الشرح ثم القول بان مسمى السماء والارض وغيرها قائم بذاته الواجب باعتبار الثبوت على نحو ثبات العلم بالاعيان الثابتة به تعالى مما لا يخلو عن جراة فخر الدين

قوله القائم باول لسان نقل عن ابي هاشم واتباعه انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان المرقوم في اللوح المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقران ومن مجبائي انه من جنس غير الحروف يسمع بعد سماع الحروف والالفاظ ويوجد بنظم الحروف ويبقى عند المكتوب ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان

مع انه نوع واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها

عاقية

يقرأه القارئ اى قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا
اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموع من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
الله تع وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى بانه
كليم الله تع قلنا فيه وجوه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف
كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوّز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى وافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة
فما يقع من ان المكتوب فى كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تع فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه
حكاية عن كلام الله تع ومماثل له وانما الكلام هو المخترع فى لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تع ليس فى السنتنا ولا فى قلوبنا ولا حال فى مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه فى لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع فى مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب
وكتبته بيدى الثالث ان كلام الله تع لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى
كثير فى كلامه تع مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تع سبحانه والجواب ان كلامه تعالى
فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظ عسير جدا
وكذا القول بان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
تع يشتمل على امر ونهى واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهى
بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى
الحكيم العليم تع وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تع فى الازل ليس بامر ولا
نهى ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون
احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ازلا امر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو فى نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين
قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير
الوجود والمعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمته
موسى بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس وانه لازم
باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى
متكلم بان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تع محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا
كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تع لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تع لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني
المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايض لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايض لا يكون قديما والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تع فتعين ان يكون هو المعنى وهو امر ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى
بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
يعبر عنها بالالفاظ التي تسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وانكره المص وقالوا النفساني اي الكلام النفسي غير معقول وقد

قوله لكن لما استمر على الوجهين لا يظهر فائدة الامر في الازل الخ

قوله وجوابهما ان الكلام الخ محصله ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف لذا المكالمة موسى انما هو باعتبار التعلق الحادث فلم يزل شيء من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناء على مثل ما قرروا من ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر

قوله لا من اوجد الكلام الخ المتكلم من قام به الكلام ويجوز ان يراد بالتكلم احداث الكلام والارادة وقدرة الباري

بقوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الخ وبغير ذلك ان المتحرك من قام به التحرك لا من قام به الحركة لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتحرك لا الكلام والحركة ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قوله وح فالكلام القائم الخ واندفع بذلك ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع على ان الله تعالى متكلم و المتكلم من قام به الكلام

على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون كلامه تعالى قديما لامتناع

شرحناه فی مبحث المسموعات فلیراجع الیه من اراد الاطلاع الیه ولصاحب المواقف کلام فی تحقیق کلام الله

تعم محصله ان لفظ المعنی یطلق تارة علی مدلول اللفظ واخری علی الامر القائم بالغیر فالشیخ الاشعری لما

قال الکلام هو المعنی النفسی فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القدیم عنده واما

العبارات فانما تسمی کلاما مجازا لدلالتها علی ما هو کلام حقیقة حتی صرحوا بان الالفاظ حادثة علی مذهبه

ایضا لکنها لیست کلامه حقیقة وهذا الذی فهموه من کلام الشیخ له لوازم کثیرة فاسدة کعدم اکفار من انکر

کلامیة ما بین دفتی المصحف مع انه علم من الدین ضرورة کونه کلام الله تعالی حقیقة وکعدم المعارضة والتحدی

بکلام الله الحقیقی وکعدم کون المقروء والمحفوظ کلامه حقیقة الی غیر ذلک مما لا یخفی علی المتفطن فی الاحکام

الدینیة فوجب حمل کلام الشیخ علی انه اراد به المعنی الثانی فیکون الکلام النفسی عنده امرا شاملا للفظ

والمعنی جمیعا قائما بذات الله تعالی وهو مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور وهو غیر الکتابة

والقراءة والحفظ الحادثة وما یقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلک الترتب انما

هو فی التلفظ حادث والادلة الدالة علی الحدوث یجب حملها علی حدوثه دون حدوث الملفوظ جمیعا بین الادلة

وهذا الذی ذکرناه وان کان مخالفا لما علیه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل یعرف حقیته وقال

بعض الفضلاء هذا المحمل من کلام الشیخ مما اختاره محمد الشهرستانی فی کتابه المسمی بنهایة الاقدام ولا شبهة

فی انه اقرب الی الاحکام الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة اقول المفاسد التی ذکرها انما تلزم علی ما

فهم الاصحاب من کلام الشیخ هی التی ذکرناها فی الوجهین الاول والثانی من وجوه المعتزلة والجواب

ایضا ما ذکرناه فلیتذکر ومن انکر کلامیة ما بین دفتی المصحف انما یکفر لو اعتقد انه لیس کلام الله

تعالی بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه لیس صفة قائمة بذاته تعالی بل هو دال علی ما هو صفة

حقیقیة وهو من مبدعات الله تعالی ومخترعاته بان اوجده فی لسان الملک او فی لسان النبی او اوجد نقوشا

داله علیه فی اللوح المحفوظ فلیس من الکفر فی شیء بل هو مذهب اکثر الاشاعرة فلا ینبغی ان یتوهم کونه

کفرا وما ذکره من ان ترتب الحروف انما هو فی التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ

فذلک امر خارج عن طور العقل وما ذلک الا مثل ان یتصور حرکة یکون اجزاؤها مجتمعة فی الوجود

ولا یکون لبعضها تقدم علی بعض وانتفاء القبح یدل علی صدقه اتفق المسلمون علی ان الکذب فی کلامه ممتنع

تعالی اما المعتزلة فلوجهین اشار المصنف الی اولهما وهو ان الکذب فی الکلام الذی هو عندهم من قبیل

الافعال دون الصفات لان الکلام عندهم کما ذکرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة علی المعانی

المقصودة وهو قبیح وهو سبحانه لا یفعل القبیح وهو مبنی علی اصلهم فی اثبات حکم العقل بحسن الافعال

وقبحها والثانی انه مناف فی مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الکذب فی کلام الله تعالی ارتفع الوثوق

عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من الاحوال الاخرة والاولی وفی ذلک فوات مصالح

لا تحصی والاصلح واجب علیه تعالی عندهم فلا یجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجهین اولهما انه نقص

والنقص علی الله تعالی محال اجماعا وایضا یلزم ان نکون نحن اکمل منه تعالی فی بعض الاوقات اعنی وقت صدقنا

وکذبه

لم یصرح بان الکلام النفسی بالمعنی المذکور صفة له تعالی لیرد الاعتراض المذکور بل انما صرح لقیام الاعراض للفظ والمعنی بذاته تعالی واراد به کونه قائما بالصورة العلمیة علی ما ذهب الیه الحکماء بل اراد اندراجه فی العلم لیتناول المذهبین فقول الایراد بالحقیقة هو مناط الایرادات المذکورة علی صاحب المواقف والجواب محل نظر اذ قیام الاعراض بذاته تعالی یقتضی ان یکون ذلک الامر

الدین ضرورة ومن انکر ما هو من ضروریات الدین کافر قطعا والتحبب الشیخ کونه من ضروریات الدین مستندا بان الضروری کون ما بین الدفتین کلام الله کونه حقیقة علم بالعلم من الدین ضرورة فتدبر فخر الدین

قوله هو المعنی النفسی فهم الاصحاب قول قال بعض الاعلام لو کان الباعث مجرد ما ذکره لکن ان یحمل کلامه علی ان المراد من کلام المتکلم ای کونه لذات بحیث یقتضی القاء الکلام الی المخاطبین وح یصح کلامه بلا تاویل الی ما ذکره صاحب المواقف انتهی ولا یخفی ان الکلام ح یکون من اعتبار صرفا فخر الدین

قوله لا یفعل القبیح

الخ ای لا یجوز ان یفعل حتی یطابق ما ادعاه من ان الکذب علیه

وهو من لوازم الامکان والله تعالی منزه عن الامکان فافهم فخر الدین

وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وفيه نظر لانه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم مما ذكره المحقق لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظ اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقولنا العموم تم الوجه الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبرائته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة فتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منها استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لانما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة

تعالى منزه عنه فتعين الصورة الثالثة وهي مستلزمة للنقص في صفته تعالى فخر الدين

قوله لا يمكن الجواب بمثل ذكر يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول اللفظ وكذبه لا يتصور الا بكذب النفسي وكذب النفسي قديم الى اخر الكلام واقول لما كان الكذب اللفظي بكذب النفسي لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي اذ النفسي صادق قطعا فلو كان اللفظ كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا وكاذبا معا وانه محال فخر الدين

التمام يدل على ان هذا الدعوى كالثاني فلا توجه لما ذكره بعض الاعلام من انه يجب حمل كلام على ان وجوب الوجود يدل على نفي الزائد في الخارج لا مطلقا والا اتجه عليه ان الدليل المذكور لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم التوجه بعد ما حررنا ظاهر جدا ثم ما ذكره من ان الشرح لا يوافق المتن اذ كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدي التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية محل بحث اذ ما يدل على نفي زيادة البقاء مطلقا يدل على نفي زيادة البقاء الخاص بلا شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول والرابع لا يوافق

٣٥٩

منها بالنظر الى ذاته لا بامر منفصل وكذا الجواب بان احتياج الواجب الى تعين الى امر منفصل عن الموجودية غير مستحيل لجواز ان يكون هذا الامر هو الماهية الواجبة الزائدة عليها الموجودية المشتركة معنى مشتركا اذ على تقدير التعدد يجوز ان يكون تعين كل منهما بسبب منفصل عن مفهوم الواجب على ذات الواجب كما ذكره الشارح وفيه ما سيذكره فخر الدين

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات

اقول فيه والى الوجه الاول انه لا يتم تمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة فالتها

ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان

الثالث على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنها كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان

لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا

من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار

الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات

مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على

الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه

فبقية قلنا فح يجوز ان يكون البارئ تع باقيا ببقاء هو نفسه ونفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على

نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب الا ان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية

الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع

احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء

ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة ان اريد

بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان

نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجبية ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز

ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل

عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا

بامر منفصل عن مفهوم الواجب عين ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه

لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب ايض لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما

تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز

الوجوب بلا التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين بلا الوجوب وهو ينافي كون الوجوب

ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا الوجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان

كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان

كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير

متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة

احتياج الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة

تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المع بالوجود والوجوب انما هو على تقدير

كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

ولو سلم فالموقوف مغايا للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين ايضا قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فهو وان كان التعين بالوجوب وكلاهما
بالذات لم يلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين لمعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو غير وجود الوجود ويدل على نفي المثل ايضا اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين مهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب
ثبت الكل الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانا ويدل على نفي التركيب ايضا ثم علله يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران و
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يتماثل
في الموضوع معاقبا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم
احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان
لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث بجميع اجزائه وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام وتركيبها ايضا فيلزم حدوث الواجب
وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا
ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب
احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين و
النصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجوب

وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان
انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك في بطلانه وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل
على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجودات
بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا للعمر والمولود
غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى
به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرط حدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير
بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو
عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا الثاني ان ذات
الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث
في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثالث وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الرابع انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث
~~معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~
~~ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك~~ بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي
ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في
الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز
وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية
جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في
الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

الازل

[Marginal note:]
قوله
واجب بان
ذات الواجب الخ
اقول هذا الجواب على تقدير
تمامه ابطال السند الاخص لجواز
ان يسند المنع بجواز ان لا يكون الاتصاف
قبل زمان الاتصاف ممكنا في الواقع كما ذكرنا و
ابطال السند الاخص غير مفيد ولو سلك هذا المسلك
يمكن ابطال السند بوجه لا يتوجه عليه المنع الذي ذكره الشارح
[illegible]
الاتصاف نقص لا سيما وكون الاتصاف بالصفة الاضافية جائز
او لا نم اذ جوزه
الا يستدعي جوازه كونه
اضيف اليه ازليا كالاجسام و
هو ثم وهذا غير جار في الحادث الغير الاضافي
كما لا يخفى وفيه تامل اذ اصل المنع مشترك غاية الامر
عدم جريان المستند المذكور ويكفي في السند ان يقال يجوز
ان لا يكون الاتصاف بالحادث قبل زمان الاتصاف ممكنا في نفس
الامر والدليل منقوض ايضا بتعلقات الصفات الحقيقية الزائدة
الا ان يقول المستدل لا يقول بزيادة الصفات
قاله فخر الدين — قوله الثالث
وهو المعتمد اقول هذا ايضا
منقوض بالصفات
الاضافية
وهو ظاهر والجواب مشترك ولا نقض بتعلقات الصفات الحقيقية اذ
الدليل كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات
على الذات فخر الدين — قوله لا
ازلية جوازه يعني ازلية جواز
الحادث بوصف الحدوث
كما يدل عليه قوله
ومعنى الكلام
تحرر

قوله
اما الملازمة
فلوجهين اقول على
القول بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات وحدوث التعلقات يلزم
حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى
الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة
كما لا يخفى الا ان يقال المستدل لا يقول
بزيادة الصفات الزائدة الحقيقية
ويجاب بان هذا انما
يلزم اذا لم
يكن الصفة
في وقت ما
عن التعلق مع
انها في الازل خالية
عنه كما مر فخر الدين

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفا في امكان وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحادث لم يخل عنه او عن ضده فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه او عن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان
لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلان علم
كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما يجعلان من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه
الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة
يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم ويتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في
ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا اتفاقا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وعداهم في
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

وامّا

واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا اى من اى قسم كان من تخصيص لدعوى مع عموم الادلة خطا ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا
الا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتالم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملايم من حيث انه ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكات
ذوادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي الحالة العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذاته تعالى لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يراه المؤمنون في الجنة
من غير مقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للمنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا وهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع

كونه

قوله واعترض عليه بانه لم يثبت اقول قد عرفت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا لكن من
جهتين واحدة وكونه بجهة هنا واحدة
انما هو على تقدير ان يكون الواجب بسيطا
حقيقيا لا يتصور فيه كثرة اعتبارية ايضا فافهم
محمد الدين

قوله ثم اذا فتحنا العين الخ اقول هذا الكلام بظاهره يدل على ان
الرؤية هو الادراك بالالة الباصرة بفتح العين بعد المعرفة المسبوقة
بمعرفة المرئي بحد او رسم والقائل بالرؤية هو الادراك
بالباصرة مطلقا كما هو المشهور بين المشهور و
المذكور في المواقف في تحرير
محل النزاع انا اذا
نظرنا الى

كونه تع مرئيا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تع ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تع بذلك في كتابه
بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة و
ثانيهما انه تع علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى ع لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و
اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع حملها عليه
لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايض لكن النظر الموصول بالى
نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى ع عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ح لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته تع لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية
من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان
قوله تع لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تع لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك
الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى ع انما سئل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسئل ليمتنع
فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى ع في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون
ذلك لقصدهم اعجاز موسى ع عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز
الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى ع تاخير الرد وتقريرهم بالباطل الا يرى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى ع مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال وهو مثل ما جرى من الاحوال
والاهوال والالم في الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تع ورد هذا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار
موسى ع في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تع ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف
موسى ع الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله
تع الرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب

ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسئلوهما منه فطلب العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع نوع اخاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلابد ان السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة او نحو ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وفيه ان الاستقرار بحال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون وان المعقول من انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطول مثلا ليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة المصححة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم السابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود لا غير وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب اقول شمول الرؤية للجواهر وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

٥٠

٣٦٥

قوله قلنا المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار عقيب النظر بشرط التزلزل و الاندكاك فلا توجه للسؤال فتدبر فخر الدين

قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول كون الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات ممنوع ويجوز ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول يدرك بواسطة الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

حيث قال فان استقرار مكانه وهو بعيدى الى التبير مؤيدا بعدم الجواز فافهم فخر الدين

قوله واجيب بانها اقول قد عرفت مما ذكرنا في تقرير الايراد على الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف وكون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو ممنوع السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى الجبل من وقت التزلزل بشرطه ولزوم الاختلال في الكلام ممنوع اذ مجمل الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد النظر بشرط الاندكاك والتزلزل لم يقع الرؤية ولا اختلال فيهما لا يخفى على المتنبه

القسمة

وما نقلنا من عيون الرضا يؤيد هذا كما لا يخفى فخر الدين

يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين

قوله لانه عبارة عن الوجود اقول يجوز ان يكون الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود المسبوق بالعدم وح لا يلزم ان يكون العدم جزء العلة فتامل فيه فخر الدين

الفردة مبنى على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو لقيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موثرة بل كيفية الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري وجوابه اندفاعه عن ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجوابه وانه عرفت ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون متحققة حال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل ايضا الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي وجوابه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندركه بهويته من غير ان ندرك كونه عرضا او جوهرا فضلا عن ان ندرك ما هو من خصوصيته لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم المهية والحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذات الموجود الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد تسليم كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجوابه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد ذهب معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وفي بعض المحققين مفهوم الوجود

مشترك

الاكان امر اعتباري فخر الدين قوله فان الامكان ايضا مشترك
لان يريد به
الامكان الاستعدادي
وح لا يتم وجا الدفع اذ لنا ان
يمنع كون الامكان الاستعدادي
اعتباريا ثم اقول لو تم الوجه المذكور لكان
ابطالا للسند الاخص لوجود سند اخر كما سبق فخر
الدين
قوله انما يتصور لتحقق الرؤية اي بعد وضع ان
الوجود المشترك متعلق الرؤية لا مطلقا كما لا يخفى على المنصف

لعد ان يفيض على العقل بسبب ادراك الجزئيات المتعددة
المعنى المشترك
بينهما وهذا امر يتوقف على
اسباب اخر وربما احتاج الى النظر
في بعض المواد بل اكثرها وقد سبق اليه اشارة
في الشرح في مباحث امور العامة ملا ميرزا
قوله وجوابه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا اقول
ان اراد بصحة الرؤية صلاحية الوجود وذلك بمعنى عدم كون
الوجود بما هو وجود مانعا عن ذلك فذلك غير مجد
لعل خصوصية الوجود الواجب مانع عن
تعلق الرؤية وهذا القدر يكفي
لنا في امتناع
الرؤية
ولا نعم ان مقصوده ازيد من ذلك وان اراد غير هذا المعنى فمن
...
يكفي ثم اقول المشترك بينها وبين الواجب هو الوجود المطلق
وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التاثير صفة
اثبات فلا يتصف به المعدوم في الخارج كما
ذكره في العدم فخر الدين

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فلا اتحاد الذي ادعاه اذ لا يريد ان الوجود معروض لهما هويتان قائمتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات انه يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا انبصر اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فهو اقوى لكن ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كما ان تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما لم يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في احديهما يقال في الاخرى بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال الخليل يقال نظرت

9 لا اقامة هذا الدليل لا بزعمه فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة قاصرة عن افادة المقصود فخر الدين

ملا ميرزا: قوله الشيخ الاشعري يلتزمه الخ و اصحابنا تعجبون من عدم استنكافهم عن ذلك اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا مرة فعلق الرؤية واللمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر في دفع النقض لان [illegible]

الملموس يعلم كونه جسما او المس حسن بكونه لحما و عظاما و غير ذلك ايضا فصحة النقض بالملموسية وعدم صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض بالمخلوقية باطل ملا ميرزا

قوله اذ كل ما يقال في هذه الخ يمكن بيان تفرقة بينهما بان تعلق اللمس بشيء يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا مقدما في المرتبة على التعلق بخلاف تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على التعلق بل التعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج فخر الدين

بحكمه

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت احمر فلا يصح الاخبار به بتا مع ان سوق الاية للبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول
والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجوه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاولين وهو الاكابر والعظماء ما وجدوه
بعد الاشياء ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليه الايدى
فى الدعاء وناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرهم
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل والمراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث يوم سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر وفى الثانى
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازورار
والرضا والتجبر والذل والخشوع وشىء منها لا يصلح للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئى وليتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولما اذا نظر الى الهلال اخر رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشىء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه الرؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل الرؤية ربما عادية مصححا
للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
على وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله وليس حقيقة فى تقليب الحدقة فقولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل
يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لما ان لا نظر الى مطلع الهلال اخرى رايت الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجهته واثاره ولا قرينة هيهنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
على ما روى فى الخبر كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

فان



ظاهر المعنى احسن فلا يثبت به الاستعمال المطلوب فى حق اذ يشير
الرؤية
الرؤية كما فى شرح
مما بنوه عن الصبح لتسليم على
ان يحمل على الحذف والايصال
موقوف على السمع كما صرح به النبى ق
يحمل النظر فى المصراع الاول على الانتظار ايضا
حمل على معنى غير ثابت فتادى الامر فى البيت فقر
حمل النظر على الرؤية فى الاية راجحا ظاهرا
قوله الشزر والازورار قول فى الصحاح نظر اليه شزرا وهو نظر

وكان لعبد لك فضلا و فخرا فى جميع الاعصار و بعدم ثبوت
النظر الموصول بالى
بمعنى الانتظار عند الثقات
ثم وقد اشرنا الى ما يدل عليه ومما يدل
عليه قول الشاعر ويوم بذى قار رايت
وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن
المعلوم ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى وتفسير الموت بحرب
شديد الباس فقتال الاقران حتى كانه موت مجسم مجازا
يصار اليه ويحكى عن الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى
انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب
تقول انما انظر الى الله ثم الى
فلان وهذا ليعم اه
والبصير
ينظرون عينى شاخصة الى فلان وطامحة اليك ونظرى الى الله و

لا نسلم ان النظر الموصول بالى موضوع للرؤية لم لا يجوز
ان يكون موضوعا لتقليب الحدقة وما ذكره من توارد
لا لتصافه الخ تقرير لسنده وهو لا يكاد
بالمنع كما لا يخفى فتدبر

الدين
قوله فسر جمهور ائمة التفسير

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد
في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعودا يشتهي الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا اما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناظرة وقد صح هذه الاحاديث
من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة
الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع بجريه واختصاصها
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة و
اجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان
نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالنص والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على
اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها وتمتنع
بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط اخر غيرهما لزم ان نراه
الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا
هي سلامة الحاسة وقد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما للذات او للصفة لازمة لامتناع
اتصافها بالحوادث فلو جاز رؤية الله لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح
مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالمزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت ناسا فضلاء عالمين باشكال اقليدس والمجسطي و
المخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات لا من
المحالات وليس الجزم بانتفاء الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لانه

لانا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها و يعتقد خلافها ولانه يجر الى ان يكون

ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شئ باجمعها ولا نرى

ذلك الشئ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي

الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر

مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات

الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر

بمقدار قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا

جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها و

ليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظرة وقال صاحب

المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب

ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما

هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل

او ازيد منه توجب ان لا نرى الاضعف اضعافا واكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب

الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على

حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتقليد منها

قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة

شايعة في الادراك بالبصر استنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم

او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل

العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد

اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان

للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب

الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئي فكان المعنى

لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي

يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام

عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين

الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون

على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا

يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية

ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجارحة

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا لا يمكن ان يرى الا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى
رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان نفيه من الصفات مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيهه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما
في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملئكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
ومنها قوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل
رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

محجا

محتجا بما ذكرناه فى احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الوجه الاول من وجهى احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثانى وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثانى من وجهى احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اى مع منع الحصر اشارة الى الثانى منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزائد يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التى نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغى للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شئ وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه ومما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذى حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اى فوق التمام وهو يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اى ثابت دائما غير قابل للعدم والفنا ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لانه قد سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد تبين ان وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى هو الخير ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه لان وجوب الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هى ومنها التجبر لان الجبار هو الذى يجبر الشئ على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضى الوجود وهو يوجبه ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذى يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعنى ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كلها راجعة الى الارادة مخصوصة والتكوين ليس مغايرا للقدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله

تعم

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق وانه
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان يعلل المقدورية فوق هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير معلل لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون
اعنى كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه هذه
الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منه احدهما بعينه بل لا بد في
حصوله من صفة اخرى متعلقة به لذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح
لا حاجة الى مبدأ للمكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

## الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزايد اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن بعد اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق
بتركه ذم والا فالمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشيا
وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل و
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشيا
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنها لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدرك بالعقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه

وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح وثوابه او ذم وعقابه فما

تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحا

وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق

المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء

ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها

ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية

لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة

من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان

ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه

الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في

القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان

حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة

حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا

من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح

مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب

الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه

اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع

نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان

والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك

منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان

وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة

او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها

انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه

وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن

سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا اشار المصنف

بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل

الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم فاثباتهما لو ثبت الحسن

القبح

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما
في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان البطلان بالضرورة حسن الاساءة وقبح
الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض بما يورد ويقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن واللازم
باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد
امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا
اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بجميع الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تعالى عليه للعموم
المستند ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا
عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان
فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحقي
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل

وسببا للاقتداء عليه الصلوة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف فحكموا مرفوعا الى النبي انه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وانه لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق ونحن انما المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بمذهب مولاه وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه قالوا ان بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف ما اراده تعالى والظاهر انه لا يرضى بذلك من له ادنى ولاية بحيث يكون في قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار الهمداني دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة منهم طوعا لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبتهم واختيارهم لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي فكفى بهذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا للامتناع ووجوه الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه

قوله ورد بالمنع اذ ربما لا يكون الخ اقول انت خبير ان مقصود المستدل ان الامر الذي يكون المقصود منه الاتيان بالمأمور به اذا تعلق بما لا يراد لا يكون قبيحا وكذا النهي المقصود منه ترك الاتيان اذا تعلق بما يراد يكون قبيحا الا ان كل امر ونهي كذلك وبه يحصل المط كما لا يخفى فخر الدين

وصفاته التي هي غير الداعي والارادة مانع من صدور الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفته مع قطع النظر عن تأثير الفاعل وما يلحق بعد ذلك من الداعي ويكون الفعل واجبا او ممتنعا بسببه لا يضر بكون الفاعل قادرا واباه اراد المصنف بالامتناع اللاحق فانه يلحق الفاعل في مرتبة ثانية عن القدرة وربما كان اشبه بما كان ممتنعا بشرط ما يلزم نفيه ويتأخر عن عدمه وان كان بينهما فرق ظاهر والعرف في استعمال لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا فان من كان في غاية النزاهة والتقوى وكان يملك الورع امره ويغيض على ناصية قلبه لا يوصف بالعجز عن شرب الخمر ومفارقة الاثم وغشيان المحارم وليس وصفه بالقدرة

من العبادات انت خبير بان اكثر ما يقع من العباد خلاف رضاء الله كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما امن معه الا قليل وقد تقرر عند الجميع ان الله تعالى لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص فاذا وقع خلاف رضائه كثيرا فلا استبعاد كثيرا في وقوع خلاف مراده كيف والارادة كما مر هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي بعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو الا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا فخر الدين

اياه مقارنته لقدرته وارادته من ان يكون هناك منه تاثيرا ومدخلا في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال لها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدوره عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واول بهذا التقرير حيث عمم المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني ادتم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر بعينه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور لانه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

مختار الشق الرابع ويمنع استلزامه للطاادكون قدرة الله تعالى عامة لا يستلزم الاستقلال في المؤثرية بحيث لا يكون لغيره مدخل قطعا كما مر على انه يجوز ان يكون كل منهما قادرا مستقلا مع الارادة والعزم لاحد ونحاد يكون القادر المستقل بواحد منهما مع الارادة والعزم ويكون عزم احدهما مانعا من تاثير الاخر ولا محذور ونقل عن الاشعري في الجواب عن الدليل المذكور ان اللازم اجتماع القادرين المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو الكسب ورد عليه بان القدرة

قوله وادعى فيه الضرورة وافق ابو الحسين البصري والامام الحرمين ابو المعالي الجويني المعتزلة في ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين كالمص الضرورة فيه والباقون على انه استدلالي بما نشير اليه وهنا يناسب المقام ان العلامة التفتازاني ذكر في التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط الا ان يكون المؤثر في فعل العبد هو جبار فقط ليكون قدرا انتهى وفيه ايماء الى ان ما ذهب اليه الاشاعرة جبر

ويؤيد ذلك ظواهر كثير من الايات والاحاديث بعيد بعلى الصرف عن ظواهرها والمجموع هو الباعث على القول بان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وما ذكره الش نقلا عن الاشاعرة في جواب كلام المص ليس على ما ينبغي ان يمنع البداهة ويلحق انها من بديهة الوهم وما ذكر في معرض التنبيه غير مفيد لعدم دلالة الفرق على تاثير القدرة والاختيار في الاول دون الثانية وح يندفع بما حرر الفخر الدين

قوله وانما الح ترجح بلا مرجح قد عرفت استلزام الاول للثاني والكلام فيه في مبحث القدرة فلا نعيد

علمه

عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول لا اشتراك فى الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وقال صاحب
المواقف فهذا الرد نظر فان ما لما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح
فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستبدا مستقلا فى الفعل وح لا
يتوجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح فى فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى فى فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين فى الاستقلال وعدمه
وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعى لزوم كون
البارى تعالى مضطرا فى فعله لا مختارا على انه لو وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا
كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد و
صح الاستدلال بافعالنا العالم على عالمية الفاعل والتالى باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشى انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التى بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التى هى مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التى تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها و
اوضاعها التى يأتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفى الاجمالى يعنى لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد و
المثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد الى الشىء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالى كاف فيه وهو
حاصل فى الصور المذكورة لبطلان التالى ومنها ان العبد لو كان موجدا الفعل نفسه بالاستقلال

فلذا

قوله ولان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم
اختيارية مم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون
نظره الى ان النائم ربما يتخيل فى النوم اشياء
نافعة فيصدر ميله الى الفعل
المتضمن لها ويصدر
عنه ذلك
الفعل وفيه
ان الفعل
ح صادر عنه كما
يصدر عن اليقظان
ولا فرق بينه وبين
النائم فان لم يكن
لليقظان شعور
بتفاصيل ما يصدر عنه
كما ليس للنائم ففرض
الكلام فى النائم ضايع و
من البعيد ان يكون هذا
الوصف على سبيل التمثيل و
ان كان له شعور بتفاصيل
الفعل فالظ ان النائم فى الصورة
المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد و
لما صدر ان ما يمكن من فعل النائم ان
يتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل
اليقظان فى احتمال العلم التفصيلى بكمياتها
وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص
فعل النائم لغو ميرزا
قوله وهذا الوجوب لا ينافى الاختيار لما ذكرنا
من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب
فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق
مختار قطعا بل هذا الوجوب يحقق الاختيار
اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت
وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان
العبد مجبورا فى فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح
شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختيارى و
اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب
الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه
فعل اختيارى ولا ينافى ذلك كونه حسنا شرعيا او
قبيحا وانما المنافى لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا
عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير
المؤثرة ايضا وليس كذلك
فتدبر فخر
الدين

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايض ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني
في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى واذا المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي
التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو
الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب
عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو
كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايض لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايض لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني
ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه
تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله
لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل
بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير
على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس
على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني
ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض
منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار
وقوله انا كل شئ خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان

او ضمير لهما بغيره والشيء مما اذا كان الخالق صفته فذكر الامام انه لما كان الله عالما والعلم لا يدل
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه تع اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره
و لعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تع واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تع بما في القلوب من
الدواعي والعقايد والخواطر بكونه تع خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي اسلوب الكلام اشعار على ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تع حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تع فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تع وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تع قل كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه على هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك في منها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله
ومشيته فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان
يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله سبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب
جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تع كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الاقدار الا ان الا
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تع فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الافعال الموصوفة
الى العباد وهي العمل كقوله تع من عمل صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تع وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تع لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تع ووفيت
كل نفس بما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تع يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الحسن والخلق كقوله تع فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تع حكاية عن
الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تع ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القران واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ
مجازا عن التسبب العادي وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تع من غير اختيار للعبد فلا تجاوز الاشكال

ولا

---

او الذات المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق
بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد لا ينقسم
بوجه ما وما هو مقابل المتعدد وهو الواحد
لا الاحد ولا يبعد ان يبقى على
تقدير عدم الفرق
بينهما ذكر
الاحد تاكيد
ومبالغة التنو
حيد لنهاية الا
اهتمام برد القول
بالاشتراك وعدم
توهم حمل اللفظ على
المعنى الكلي وان كان
مجازا فخر الدين

قوله الا يعلم من خلق محصوله
الاحتجاج على عدم كون
العبد فاعلا لاعماله الاختيارية
وان الله تعالى عالم بقولكم
سرا وجهرا ومن هو خالق
لذلك عالم به وقد ساقه ت
الامر المقرر فيكون خالقا لجميع
اعمال العبد من الافعال القلبية و
القالبية لظهور عدم الفرق بين فاعل
القول الاختياري وغيره من الا
فعال الاختيارية ١٢

قوله لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه الخ اقول
عدم الجواز ممنوع والبيان غير تام اذ المعنى ان
هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية
ولا يخفى ان له معنى محصلا وهو لا يستلزم حصر
الخالقية فيه تعالى قوله واجعلنا مسلمين لك
صورة الاستدلال ان الاسلام يجعله تع حيث
دعا سئلوا بالدعا بها وهو من الافعال القلبية
والقالبية لمد خلية الاقرار فيه باللسان وظاهر عدم
الفرق بين هذا الفعل والفعل الاختياري الباقي و
شرح ذلك يجري في اقامة الصلوة وجعل رضا و
كون النعمة من الله تعالى فتدبر فخر الدين

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان لا تسجد فما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القران ومنها الايات الدالة في القران على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب عما سبق من ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ورد عليها واما على راي الائمة فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب عما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان شواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاسائة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع انا نفرق بينهما مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب كسائر افعال الله وتصرفاته فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان عدم افراد الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وربما يتبع ارادة الغير كما للخدام

والعبد

بوجود هذا الجزء يستلزم الجمع بين النقيضين فهو الحق دون الاول
واقول هذا الرد مردود اذ الايمان التفصيلي مكلف به فلا شبهة
وهو يستلزم الجمع بين النقيضين كما سلمه المورد
فلزوم الاستحالة في ايمان التفصيلي ظ
وذلك ان نقول ان كون ابي
لهب مثلا مكلفا با
لايمان التفصيلي
غير بين ولا
مبين بل الظ
ان المكلف به
هو من اجزاء الايمان
لا كلي مكلف الوجه
كما مر منه ان
التكليف واقع بمعرفة
الله اجماعا فان كان
ذلك التكليف في حال
حصول المعرفة فهو تكليف
بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
محال فيكون التكليف به ضايعا
وان كان في حال عدمها وغير
العارف بمن كلفه وصفاته المحتاج
اليها في صحة التكليف منه وصدوره
عنه كالعلم والقدرة والارادة و
غيرها غافل عن التكليف وتكليف
الغافل تكليف بالمحال عار عن الفائدة
واورد عليه اولا بان الغافل من لا يجوز
لا من تصديق وثانيا بان التكليف انما
هو العارف به وبصفاته المذكورة ببعض
من جهات اخرى كالوجود وغيرها من
الصفات التي يتوقف معرفة التكليف على
معرفتها وانما طولنا بنقل هذا الكلام لتحيط با
طراف المقام فخر الدين
قوله واجيب بانه لما ثبت بالدلائل ان بقية
ان الكل الخ قد عرفت ما يتوجه على الدلائل ان تقرر
مع ان ما سبق معارض بالادلة العقلية وح قوله
يجب ثم على ان الكل بقضاء الله تعالى لا ينافي كون
بعض الافعال صادرة عن العبد وهو ظ الا ان يراد
بالقضاء الخلق ولم يثبت ثم اعلم ان الامارات الدالة
على ان العبد اكثر مما دل على خلافه وله مع تتبع القران كصاحب
الكشاف ذهب الى ان العبد فاعل فخر الدين
قوله والاستقلال للعبد هذا مما لا كلام فيه
وقد ذكر بعض المحققين ان القول
باستقلال العبد من غير
مدخلية للغير
مما لم
يقل به احد فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا فخر الدين

والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعيته ارادته الله تعـ وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة ومنها انه لو كان الله تعـ خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها ان لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى
واجيب بان مثل هذه الاسامى انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعـ لايجاده الكلام فى بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المرتب على الاخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المرتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا اما التوليد هو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذى حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا فى ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعـ واختار المصنف من المعتزلة قال لحسن المدح
على بعض الافعال المتولدة كذا حسن الذم على المتولد من الافعال تقتضى العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند حصول سببه اعنى الفعل الذى يترتب
هو عليه يجب الواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافى الامكان الذاتى فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم فى
القاء الصبى لا على الاحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فيقولون حسن المدح والذم
لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبى فى النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقى وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعات العادة وعكسه قبيح

والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح فى الواجب خاصة او الاعلام صح
قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعـ وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعـ فقضيهن سبع سموات اى خلقهن وقال الله
تعـ وقدر فيها اقواتها اى خلقها لزم المحال اى كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا لما مر وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما فى قوله تعـ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعـ نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وهذا المعنى قوله تعـ صح فى الواجبات
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعـ وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب
لتفسدن فى الارض الاية وقوله تعـ الا امراته قدرناها من الغابرين اى اعلمناه لذلك كتبنا

## فى معنى القضاء والقدر

القضاء والقدر معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها الارادة الازلية كما سيجئ فى الشرح وقضاؤه عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدء فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها وقدره عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء

انت الامام الذي نرجو بطاعته
من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عنا فيه احسانا

في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مط وقد بينه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فا
يراد للتأييد محل تامل والاضلال الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل الثلاثة الاول منتفيا عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلاثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز نسبتها اليه تعالى بالمعاني الثلاثة
فما وقع في الآيات من نسبة الاضلال الى الله فهو المعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار وعند المصنف ان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
سماهم فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون ابتلاء له
كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج

قوله فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة كذا في الصحاح وفيه ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه وآله قيل ما الهرج قال القتل
فخر الدين

# في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

والصلوة عليه كان سببه فيعد نعم كان في المصنف اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جايزة ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ولا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضر والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة بغيرها والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد في مدة حيوته وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمله الآخر مثل ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد للآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا القياس في ساير الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظام المعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يعين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بايات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

قوله من غير استحقاق قبيح لما اذا امر اعظم السلاطين على تركي وتركه وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر ضربه وشتمه بتقبيل انامله فهذه العقلاء ينسبونه الى ركاكة العقل وقلة الدراية والفهم واما مجرد اعطاء المال فلا يقبح منه بل يعد ذلك جودا وفضلا
فخر الدين

قوله الثالث انا لا نسلم اقول اشتمال التكليف على مصلحة استحقاق التعظيم كما هو الظاهر فتقرير الدليل كاف في حسنه وادعاء ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لازم حتى يمنع كما لا يخفى
فخر الدين

عليهم قديروالى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بعوده ووعيده وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكرونها الخالق بمعبوت جلاله والى الانقياد للسنن التى يحتاج اليها النا في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام النوع وتلك السنة اعنى الطريقة التى سنها الشارع ويدعوا اليه العباد استعمالها نافع فى امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثانى ادامة النظر فى الامور العالية المقدسة من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيئ المستلزمة لاقامة العدل فى الدنيا مع زيادة الاجر والثواب فى الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأى حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا فى ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شئ على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وبه اوامكانه وامكان الالة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثانى تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعلام بل يباشر الفعل زمانا وحال تقاعده فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن الفاية الثانى اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به ومتمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلى او سمعى واما ظن واما عمل اى ما يكلف به قد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التى لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبى مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالى ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة والثواب

بامتناع صدور ظلم عنه تعالى لنموذجه مصرح به فى تواليفه
من جواز
الترك وان لم يفعل
فانه معنى الوجوب اذ حاصله
ان الله تعالى لا يترك على طريق
جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ
بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح انتهى فيه
بحث لانه اما ما ذكره لبطلان الاول فلان
الحسن والقبح قد يكونان عقليين
كما مر مفصلا وهو فاعل
مختار كما عرفت
قطعا فلو
فرض وقدر
فعل يستحق
تاركه الذم
العقلى يكون واجبا
بلا شبهة فيجب
على الله تعالى ذلك
الفعل على ان لنا ان
نقول فى تفسير المعنى
الاول ان مرادهم بقولهم
ما يستحق الخ انه نوع فعل
يستحق تاركه الذم من غير
اعتبار خصوصية الفاعل كما
ينادى به صحة ان يقال انه يجب
عليه تعالى فعل وكونه مالكا لا ينافى
كونه ذلك لجواز ان لا يصدر عنه
ما ينافى العقل المذكور كما هو الواقع
وكونه محمودا فى كل فعاله معا لا كلام فيه
ولا ينافى ما ذكرنا واما فيما ذكره لبطلان
الثانى فلان كل ما صدر عنه يتضمن حكمة
بلا شبهة ولا شك ان تخالف الصادر
الموافق لمقتضى الحكمة مناف لمقتضاها كما لا
يخفى فلا محذور فى كون فعله واجبا بالمعنى الثانى
وما ذكره فى العلاوة مبنى على ان افعاله غير معللة با
لاغراض وقد عرفت ما فيه والاية لا ينافى كون
فعله معللا بالغرض واما فى ذكره لبطلان الثالث
فلان امتناع صدور الخلاف فى نفس الامر لا ينافى
جواز صدور الخلاف نظرا الى مجرد ذاته تعالى وان اريد
بامتناع الصدور امتناعه نظرا الى مجرد ذاته يختار
الشق الثانى ونقول قوله فانه الوجوب غير لازم اذ حاصله
ح ان الله تعالى لا يتركه فى الواقع بل يفعله وكل ما يقع
فهو واجب اذ الشئ ما لم يجب لم يقع لما عرفت فى بحث
المواد من الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه باصطلاح
جديد ثم المناقشة فى تقريره ظاهر فتدبر ولو
حمل الوجوب المنقول عن المعتزلة على ما
قررنا لم يبق نزاع معنوى فى
الحقيقة بينهم وبين الا
شاعرة فخر
الدين

قوله باحوال المعاد اى الجسمانى وهو الظاهر من اطلاقه واما الكلام واما الروحانى فيستقل فيه العقل كما بينه الشيخ فى الهيات
الشفاء فخر الدين

جرع

يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما مح فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اى علة حسن التكليف فهى التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة فى الدنيا وعقوبة فى الاخرة اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطنا يعنى ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التى شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة
الحاصلة من التكليف فالفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة
التكليف هى الثواب ولا ثواب له فلا فائدة فى تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهى التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف لا فائدة التكليف فى اللطف واجب ليحصل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من
التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه تعالى
ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط فى التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف ولا اخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب لو خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفى فى الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذى يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون
بتركها ولا ليس هيهنا وجه قبح وتقرير الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل لانه لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثانى
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين مح اما صدر ما ينافى اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثانى الى اليأس فلا يأتى
بالطاعات بل يقدم على المعاصى وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

بالجنة

قوله فضرر الكافر الخ اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى اجابة شبهة
قول المص غاية تقريرها ان عموم علة الحسن ٣٨٦
انما يتصور اذا لم يشتمل على ضرر وليس كذلك اذ هو
عقوبة على الكافر فى العقبى ومشقة فى الدنيا وتقرير
الجواب ان ضرر الكافر ناش من سوء
اختياره لا من التعريض للثواب
وقول المص وهو
مفسدة الخ
جواب عما
حرره الش
فافهم فخر الدين

قوله وهو واجب
عند المعتزلة و
اختاره المصنف
اقول يمكن حمل الوجوب
فى كلام المص على موافقة
مقتضى الحكمة عبر عنها
بالوجوب مبالغة او
على ما تركه مخل بمقتضاه او
لا يصدر عن الحكيم ما يخل بمقتضى
حكمته قطعا وتحرير الدليل ح
ان اللطف بالمعنى المذكور امر
يحصل به غرض المكلف بالكسر
بعينه وما هو كذلك موافق لمقتضى
الحكمة وتركه مخل به فلو لم يقع منه تع
لزم نقض الغرض المنافى لمقتضاها
فاللطف واجب بالمعنى المذكور وهكذا
يق فى كل ما يجيئ من اطلاقات الواجب
عليه تعالى وهو اللائق لا ما يستحق تركه العقاب
وهو ظ ولا ما يستحق تركه الذم وان كان له
توجيه كما مر فتذكر فخر الدين

# فى بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

قوله فيلزم الاخلال بالواجب عنده لجواز تكليف
العبد حال عدم اللطف مع القدرة على ان يفعل
المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يق اراد بوجود
اللطف وجوده فى الجملة وبعدمه العدم راسا ح يتم
لزوم الاخلال فافهم فخر الدين قوله انما
يجب اذا خلى تقرير الاعتراض ظ
اذا حمل الواجب على ما
يستحق تاركه
الذم واما توجيهه اذا حمل الواجب على ما ذكرنا وهو ان اللطف

بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاخبار بالبنا
انما هو بالنسبة الى جاهل كاذب بطريق المفسد متنفيته فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى يفضي الى اليأس فيقبح
منه تعالى التعذيب مع منعه ذلك والذي المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقا لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال لو لا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من نفي البعثة ولا يقبح منه لان الذم مستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح
ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد
من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وغير المنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه فلم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول وفيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة
الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على
جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن
البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعض حسن يصدر عن الله
تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقها او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عايدا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او
غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص وغيرها او د ميا حث هذه الامور عقيب اللطف
واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت
مبتدئها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

...

وقول المصنف لا بد من المناسبة
الخ يمكن حمله على ان اللائق ان
يكون مناسبة بين اللطف و
الملطوف فيه وان اللائق ان يعلم
المكلف اللطف والمناسبة لا انه
يجب ذلك وعلى هذا لا
خدشة قطعا

صادرة عن الظلم واختار المصنف ان بعض الآلام قبيح يصدر منا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين
ما ابتدأ الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القينا
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على احد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم
مشروطا باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق فوته عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل القصاص والكفارة
بطريق العقاب ويكون بتعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بغير الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فالعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا عن غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الآلام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كذكر فقد مصيبة
او وصول الم او مستند الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان
العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لا منا العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

قوله فذهب الثنوية
الى قبح جميع الآلام الثنوية
هم القائلون بالهين النور
والظلمة وان فاعل الخير هو
النور وفاعل الشر هو الظلمة
كما مر في الالهيات شرح التجريد
قوله وهما قبيحان اي الظلم و
العبث قبيحان عليه تعالى وهذا
مبني على القول بالقبح العقلي وقد
مر بيانه فتدبر

قوله والا لكان ظلما اي لو لم يجب العوض
عليه لكان خلاف مقتضى الحكمة وما هو خلاف
مقتضى الحكمة قبيح يحكم به العقل فتدبر
قوله على الله تعالى تحريره ان الله تعالى
يقضي ويحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمه
وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لان الشيء
ما لم يجب لم يتحقق فلا مجال للقول بان ورد
في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون الدليل
واردا على المدعى والقول بان محض الاخطار
ورد فيه لا يثبت الوجوب غير مجد كما لا يخفى فتدبر

حصلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعل له ميلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار احترق او شهد احد عندنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلانا لو شهدوا وجب اشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه واما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من المظلوم من دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها
المتالم المه ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما الجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى ورده المصنف ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم نفاه وجه اللزوم انه لو انقطع
العوض لتالم بانقطاعه فيستحق المتالم عوضا عليه ويجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستحق

عوضا

قوله
دون عوض له
في الحال يعني ان لا يجوز
تمكين ظالم من الظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه لما مر من
ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يمكن ظالم
ليس له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضي ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى
ويدفع الى المظلوم فخر الدين

عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه ما يؤدي وجوده الى عدم يكون محالا فالانقطاع

مح ورد المصنف ذلك ايض بقوله ولا الم على القطع مم مع انه غير محل النزاع يعني انا لا نم انه يتالم بسبب

انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع

في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار

صاحبه اي المستحق للعوض به ايضا عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم

الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل العوض كل ما يحصل منه

نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس

والنكح لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه

العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين

الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى

فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان

العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض

علينا يجب مساواته للالم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك

الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة

الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا

لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف

وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه

قطعا البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا

لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان نحلا الا مباحا فاما الذي العبد منه بنصب

وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو

من الله تعالى والرازق لذي ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب

اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير

مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع

به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا

الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير

العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

والمكان

قد عرفت ما فيه فتذكر فخر الدين قوله لا يكون اللطف متحققا لا يتوهم
ان هذا يقتضي
ان لا يكون الموت
اصلح للمكلف نفسه او لغيره
اذ عند تعطل الحواس وكمال
العجز عن اداء العبادات او فناء
الرطوبة والحرارة الغريزيتين للاجل القاصر
ينبغي يكون الموت اصلح بالنسبة اليه وعدم تحقق
اللطف عند انقطاع التكليف لا يدل على نفيه كما لا يخفى

فخر الدين
قوله والرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على ما في الصحاح ما

نتفاع ولذلك
يق لمن ملك شيئا وتمكن
الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له والظاهر ان الرزق بهذا المعنى
ايضا يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع
قبيح والرازق بهذا المعنى هو الله تعالى وحده وقول المصنف
والرزق ما صح الخ تعريف الرزق بمعنى المرزوق كما لا يخفى وقال السيد
المحقق في شرح المواقف في بحث اسماء الله تعالى الرازق
يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول
ومشروب وملبوس فهو من
صفات الفعل وهذا المعنى
مطابق لما نقلنا

واستدل على ان الحرام رزق بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي طول عمره اولا

شرح المقاصد فخر الدين

والمكان في الرخص والغلا فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت به العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلا اذا كان بالارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلا او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلا او الرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد ونحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال فلا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تأدية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا فيكون الدعا لدفع البلا وكشف البأساء والضرا سوءا لا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه ومفاسده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعنا وقد يختص عن الكتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل بها العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

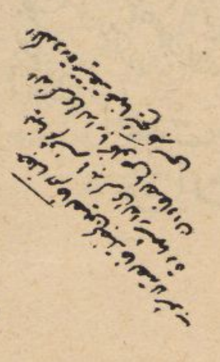
البحث في النبوة وبيان تحقيقه

٣٩٢

مطاعاً كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية
من الحاجات الضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيباً في الحسنات
وتحذيراً عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في
القسم الثاني بل في القسم الاول ايضاً ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفاً على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب انه لا يحتاج الى ما
بينه انفاً من اشتمالها على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعته المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضاً امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل الحقير من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

قوله لما بينه اى المصنف بقوله البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد

تبیین بجای آوردن و برسیدن و تحقیق کردن



وقطع

هم قصد كردن آكنز شوكت بسمت شدن در جنگ و تمام سلاح شدن كنز حشو مردم فرومايه كنز التطفيف كم بمودن خلاصه اناب الله تعالى رجع رستود الابتهاج خوشحال شدن الذل ترك الاخضر و الاتيان بالقاضب الذكاء سرعة الفطنة فطنة زيركى ١٢ الطبع بالتحريك الوسخ بشديد من الصداد ويشين ويعيب ق العيدان الدنى والعانة ١٢

قطعى البطلان ومنها عدم كونه مسارعا فى الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير فى الذ
لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقى
الكلام فى ان العصمة من اى معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصى اما ان يكون منافيا لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهى اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضى
سهوا زعما منه انه لا يخل فى التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويز
هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفى الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفى الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققى الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصى
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح فى الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب
سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير
جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى النبى بل يبتهج و
بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فيتأتى البعض لنا او كون
من زمرة الاخيار لا ينافى صدور الذنب عن اخرى سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفى الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا فى النبى كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأى لان من لم يتصف بها لم يرغب فى متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو فى الامور الدينية دائما وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة
الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التى تنفر عنها الطبايع كالبرص
والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اى صدق النبى فى دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى وفى
عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعى النبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سيأتى واما

٣٩٤ قوله مخرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة والمص في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي انا نطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المص قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق
المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تع يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادته الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين
في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القراين في افادة
العلم الضروري لحصوله للغايبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك
في بيت ليس فيه غيره وهو ذو حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته لان الملك يحرك تلك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد
الاعجاز فان صدوره منا الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم التنفرة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك عن مشاركة نبي
اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم التميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو تم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

دلالة

الارهاص هو العلامة الدالة على بعثة النبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر من جبين عبد الله صاحب شل ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان يتخذ ادعى النبوة ومادي سو مناحتي صار سبع الميت حيا واكله موذن امري چيزي عجيب غير واقع ١٢ للارهاص

هو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة شئ قبل بعثة شرح المواهب بركار دايم اينده ١٢

ارتداد الطرف برهم نهادن چشم هون آسان شدن كذا الخطب الامر العظيم ١٢

دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا
ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومه ظهور
المعجزة والجواب منع الملزوم لان ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبيا والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الاوليا والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فمنعها
المصنف بجوازه واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المصنف واحتج
عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له
ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على الطريق مثلهم فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا
جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومه
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبا في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز
بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بجهتين ودعوا اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى
الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة
بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي

وعدم

العرب العرباء اي الخلص منهم ... قالوا العرب العرباء
الدهناء موضع ببلاد تميم ... مصاقع البلغاء
البلغاء ... وخطيب مصقع اي بليغ
والبطحاء والابطح مسيل واسع فيه دقاق الحصى
حمية الجاهلية ... الحجاج ...
المهج جمع المهجة وهي ... الدم ... موضع ...
اذا خرجت ...

٣٩٦ وعلم الصانع والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا الامور الخو
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنى متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القران قيل للفصاحة وقيل لاسلوب وقيل معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء ما يحط
عن جزالة القران انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يضاهي نظم القران على ما روي من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني انا الصحابة عند جمع القران كانوا يتوقفون
في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القران معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمنه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته و
يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا لعدم تاتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا
ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

تهامة
... ... على كذا
... حرصه عليه حتى
يهلك ١٢ تهالك فتادن
و بچیزی در افتادن بحرص تمام ...
مباهات مانند کردن ١٢ ... عارضه ...
يعني المنقول عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء
من بين اصابعه واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير
ومكالمات
الحيوان الخ
وكل واحد منها
وان لم
يتواتر بخصوصه
فيكون المنقول معنى
متواترا فيكون اعجاز
القران معضدا بالمنقول
معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار
غير الجادة تنشعب الواحدة
ترهة فارسي معرب ثم استعير
في الباطل ... لطاح الطبقة
الماضية له الاتية وعلى دقايق
الالهية واحوال المبدا والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى
فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
فانجلى على المتفكرين ١٢ الوثل
بالتحريك الحبل من الليف والوثيل الليف
... ووبيل لو بة بالتحريك ... ثقل و
الوخامة فهو وبيل اي وخيم ١٢ الجزالة
لخلاف الركاكة قال الجوهري اللفظ الجزل خلاف
الركيك ... او ... العلوم التي
لا بد منها في الاتيان بمثل القران بمعنى انها لم تكن
حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله
تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان
عندهم العلم بنظم القران والعلم بانه كيف يؤلف
كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده
هذا ان العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا
ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر
٢٦

انما يحسن فيما لا يكون مقدودا للبعض ويتوهم كونه مقدودا للكل فيفصل نفى ذلك والنسخ تابع
للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود فى ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان
المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا المفسدة كان نفيه قبيحا
واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بنا على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهى تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء فى التورية
ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح بعد تاخره يعنى مع اباحة تاخره على نوح وحرم
الجمع بين الاختين فى شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته فى شريعة ادم ونوح عليهما السلم وغير ذلك
من الاحكام التى نسخت فى بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعنى خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى اى ما روى عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوموا السبت بيدلى على دوام
شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندى ومع تسليمه اى تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر السمع دل على عموم نبوته اى الدلايل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبى انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم
جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر وابى
عبد الله الحليمى منهم وصرح بعضهم بان علوا البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة
العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و
الموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات فى تحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد
القوة العقلية يكون اشق وابلغ فى استحقاق الثواب المعنى لا فضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بالسجود الا
للادنى وابا ابليس عن السجود معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من فضيلة ادم ولذا قال انى اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما جمعه اضعاف العلم بالاسماء ما شاء من التوح

الحفوظ

---

الا استظهار
يارى خواستن
فان الحكم يجوز ان يكون مصلحة
بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص
اخر وساير الاوقات شرح قديم
الاخلاق وروغ بافتن ملصه الاحيال
ازيخ بركندن خلاصه ثقلان
انس وجن لقوله
تعالى
سنفرغ
لكم ايها الثقلان
كنز ١٢

---

ذهب جمهور المسلمين
على ان الملائكة
اجسام لطيفة وتظهر فى صور مختلفة
ويقوون على افعال شاقة انهم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم وفى
تفضيلهم على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين شرح مقاصد
قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها
ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال
الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض
انى اعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
الاية

المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم
ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل
الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم وصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب حكاية وتكذيبا فنزلت
بيانا لانه ليس لي انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بجناحه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة تعالى
اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمناها مثل ذلك وخيل اليهما
ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح و
ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

المؤتفكات المدن التي قلبها
الله تعالى على قوم لوط صح

الاستنكاف ننگ داشتن
المنار ننگ و سرکردن کسی

انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة فى ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشر والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج من احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان عبادتهم اكثر واطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

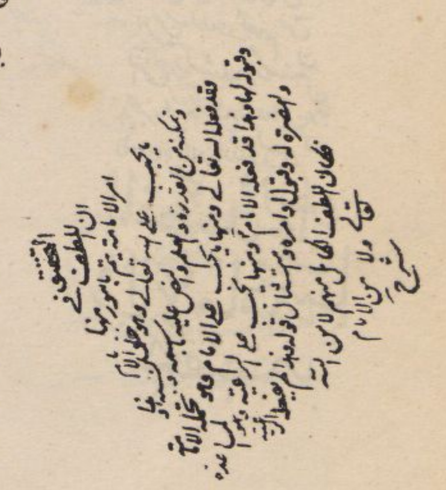
## المقصد الخامس فى الامامة

وهى رياسة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن النبى وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامامة لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا فى ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام وروى انه لما توفى النبى خطب ابو بكر يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر فى هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثانى ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب وفيه علينا امر الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذى لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرا المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا يصدرون الا عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل

اغوط بهم
موضع بالشام
الثغر موضع
المخافة من فروج
البلدان ص
يقال يا رجل كبير الاناث
اى اعطص بيضة
كل شئ حوزته ص
حوزة ناحية وبيانه مملكت
كنز ازعة ازعه وزعا
كففته فاوزع اى اكف
وقال الحسن لا بد للناس من وازع
اى من سلطان يكفهم ص
النزع بركشيدن وبركندن
وبچيزى مانند شدن ورفتن وجان
دادن وخلاف كردن با كسى كنز

المقصد الخامس
فى الامامة وبيان
حقيقته

لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد ولا يتوقف على ذلك الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به انتظام والا
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامامة لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع والبقاع لأدى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج
المصنف بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فانه اذا اتفق ترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء او ظاهر انها مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وتصرفه الظاهر
لطف اخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول عن ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون الى خلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل واللازم باطل وبيان الملازمة ان المحوج الى الامام هو جواز الخطا على الامة
في العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامام ايضا لوجب امام اخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطا عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته



١٤٠

بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردونه والامرون بالمعروف يصدعون وان لم يفعلوا ايضاً فلا نقض للشريعة القوية الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ومفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فيقول لا ينافي العصمة التقوى والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفاً وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المكلفين اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فالحال اما ان يكون مساوياً او مفضولاً وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصاً من عند الله وسيرة نبينا ايضاً يقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق بالامة من الوالد لولده وهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب الامامية الى انه علي واختار المصنف وذهب اهل السنة الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون ابي بكر اما اختصاص العصمة في علي فبناء على ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان علياً افضل الصحابة كما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماماً لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماماً يجب ان يكون معصوماً وان يكون منصوصاً عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى والنص الجلي في قوله مخاطباً للاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميراً وقوله مخاطباً لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيراً الى علي واخذاً بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويؤازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله

السنا

---

يختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يمكنه منها اما لاختصاص نفسه او بدنه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الاخرون والذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانها الامر الذي يفعله الله تعالى من الالطاف المقربة الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها المعاصي وآخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى لصاحبها فيكون معه داع الى الطاعة وارتكاب المعصية

علامه ره

وذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصاً عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية ان تعيين الامام بالنص او الدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين انما هو النص او اختيار اهل الحل والعقد

شرح قوشجي

حاصله ان علياً معصوم لانه افضل الصحابة وكل من كان افضل الصحابة فهو امام ثم يقال انه امام وكل من كان اماماً فهو معصوم فعلي معصوم والمقدمة القائلة بان علياً امام اخذت في دليل كونه معصوماً المأخوذ في دليل امامته ١٢

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه لم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام وتردّدهم حيث قال الانصار منّا امير ومنكم امير ومال الطائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل تمام بايع
وطلب حكما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حزبا في الخلف الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي
اول الاسلام وعهدهم بالنبي اقرب وهممهم في تنفيذ احكام الشرع كيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقيادا لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعكس مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكماله في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تاخره عن البيعة اشارة الى ذلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس بن عبد المطلب لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سئلت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقول بانه كانت له ولاية التصرف

ادعاء
علي بعد رسول
الله معلوم منقول با
لتواتر ولا يشك احد في
ذلك واستشهد جماعة من الصحابة
حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار
وكتم انس بن مالك فقال يا انس ما يمنعك ان تشهد
وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال عم اللهم
ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص
وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره علا وضح روشنى وسپيدى
مانند برص كنز الوزير المعاند كان كيل المماكل لانه يحمل عنه وزر ١٠
نقدص وقيل عليه النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى
الله عليه واله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد
به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه يقال لاب المراة
واخيها انه وليها اي اولى ابا التصرف فيها كشرح قدتم اقول
يمكن تلك المحاجة على طريقة الالزام حيث عرفت معاوية بامامة
ابي بكر ببيعة الناس له فيقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف
بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله حسم ١٢

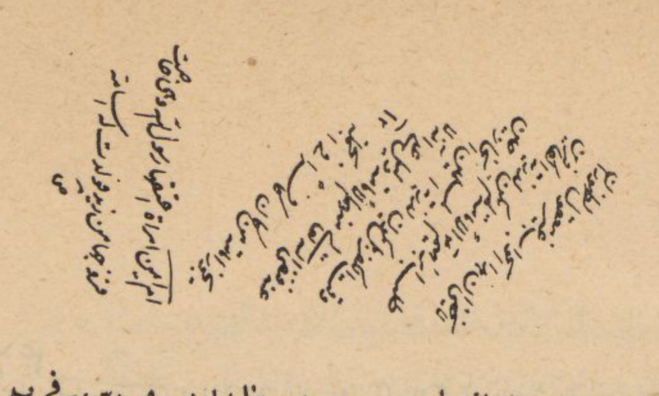
في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في
حق الله تعالى ورسوله وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية
نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر معنى ان النبي قد جمع الناس
يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد
عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عند
ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى ماويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر بل
هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان
المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن
اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف ولا يدل الحديث
على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر معنى ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

لتدبير

قال الامام الرازي في تفسير قوله تعالى يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك من ربك الاية عن ابن عباس والبراء بن عازب ... نزلت هذه الاية في فضل علي ولما نزلت اخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة انتهى ومن تامل وانصف يعلم ان سياق الاية يقتضي كون المامور بتبليغه امر عظيم يفوت بفوت تبليغه ركن من اركان الشريعة على ما يقتضيه قوله عز وجل وان لم تفعل فما بلغت رسالته واي امر يفوت من الشريعة بعد تبليغ ان عليا ناصر المؤمنين مع كونه بديهيا لا يحتاج الى بيان وانه قد جاهد في دين الرسول لم يكن لاحد شك في كونه ناصرا للايمان والمؤمنين وايضا فاين فيه يتوهم ضررا بتبليغ ذلك ليقول الله تعالى والله يعصمك من الناس لا يخفى ان سياق الحديث يدل على ولاية بولاية النبي من غير تراخ والمنع مكابرة جم قوله ولحديث المنزلة المتواتر الحديث انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي جم ١٢

في تدبير الامر والتصرف في مصالح العامة وبعثيا مفترض الطاعة لو عاش بعده لانه لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته وان قلنا تصريح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة بمنزلة قوله
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى الممات
فانه فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفضل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه واله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذا اراد ان يثبت امامته على ان يستبين عكس ما لو ح غير لائق بما
هو حيث امامته ضرورة فذكروا لها دلائل عامة تثبتنا ولهم ماء بسرا ثم ذكر مطاعن لو احدها اما الدلائل
العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وليس كغيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي حين بعث لم يكن
على ابن ابي طالب تكليف فلم يكن كافرا اذ الكفر انما يكون من المكلف والائمة الثلثة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم

استخلفه ولم يغيره فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الاوقات
اذ لا قائل بالفرق شرح قديم
يقال خلف
فلان فلانا
اذا كان
خليفته و
بقي خلفه في
قومه ومنه قوله
تعالى اخلفني في
قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة
الكبيرة التي من شانها
كيت وكيت فحذفت ليصير
ابهاما لقصور العبارة عن
الاحاطة بها والمصنف جعل
موصوف اللتيا هو المحنة والخطة
التي هو شدايد لكثرتها شرح مفتاح
الخطة بالضم الامر والقضية ص يق
وقع في اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء
الداهية ص اي البلية والامر العظيم ١٢
ولا يخفى ان ارتكاب المعهود المعين مع عدم
القرائن الظاهرة وجعل الاستثناء منقطعا
في كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة مما لا يقبل
من الناظر المستقيم جم ١٢





لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تحاد اذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس معصوما بالاتفاق لما امر بمتابعته انما هو علي واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انفا فكانه من طغيان القلم واما المطاعن في ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام التحقيق
في ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ان لم يكن فوق المتواتر فلا انحطاط كونه بمنزلته بحيث يجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلم فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها
النحلة لها من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز الى
اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدل على انه ظلم
فاطمة والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي وله
الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامام ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصدا للتواضع وهضم النفس
وتنبيه للخلق بانه كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاة وبغتة عن غير تدبر وابتنا على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول

الرسول فى الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابابكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول فى توليته من عزله فانه ولى عمر جميع اموال المسلمين مع ان النبى عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل فى شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبى مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله فى التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد الرسول
امر النبى ابابكر وعمر وعثمان فى ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال فى مرضه الذى قضى فيه نحبه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلثة فى جيشه وفى جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبى
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبى ولهذا جعل
الثلثة فى الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة يعنى فى توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد فى ان عليا
افضل من اسامة فعلى افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابابكر لم يول عملا فى زمانه وبعثه النبى
الى مكة واعطاه سورة برائة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره بان ياخذ السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها الى اهل مكة
واجيب بانا لا نم انه لم يول عملا فى حيوة النبى فانه امره على الحجيج فى سنة تسع من الهجرة واستخلفه فى الصلوة
فى مرضه وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قراءة سورة برائة بل المروى انه ولاه الحج واردفه بعلى لقرائة
سورة برائة وقال لا يؤدى عنى الا رجل منى وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بنى اعمامه فجرى رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاة السلمى وقد نهى النبى عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهى من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول فى الكلالة برأيى فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سئلته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبى اعطاها السدس واضطرب فى كثير من احكامه وكان يستفتى الصحابه
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد انه كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مم ولكن هذا ليس من خواص ابى بكر بل جميع الصحابة مشاركون
له فى هذا المعنى فلا يقدح ذلك فى استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
فى المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو مم وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واضيفا اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك فى المرة الثانية

النحب المدة والوقت يقال قضى
فلان نحبه اذا مات حق

لانه استعمل عمر بن الخطاب وقد كان
النبى لم يوله عملا سوى انه بعثه فى خيبر
فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه
العباس الى النبى فعزله وانكرت الصحابة
على ابى بكر وذلك حتى قال له طلحة وليت
علينا فظا غليظا شيخ مطهر بجلى عليه الرحمة

على ما هو راى اكثر الفقهاء واراقه فجاة ما لنا من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلتا الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من لهم علم
بها ولهذا رجع على في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها وانه
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك قال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه
من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه
ارتداده وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على عدم جواز ما
ابو بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
رسول الله وقد نهاه الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيتها اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلم فالقت جنينا واجيب بان تأخر علي عن بيعته
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا
له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا لصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسن لما بويع وكان انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلم وقال هذا مقعد جدنا ولست اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة
حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم المبالغة في البحث عن حالهما او لم يتنبه على علمه بتلك الحالة ووجدانا لكان
بناء له من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم وسكن
الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية واجيب عنه بان قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار منعقدا لا يقدر على

علی الفتیا وفی قوله کأنی لم اسمع هذه الآیة دلالة علی انه سمعها وعلمها لکن ذهل عنها ویحتمل انه فهم
من قوله تعالی هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله وقوله تعالی لیستخلفنهم
فی الارض انه یبقی الی تمام هذه الامور وظهورها غایة الظهور ومنها انه قال کل الناس افقه من عمر حتی
المخدرات فی الحجال لما منع من المغالاة فی الصداق روی انه قال یوما فی خطبته من غالی فی صداق
ابنته جعلته فی بیت المال فقالت له امرأة کیف تمنعنا ما احل الله فی کتابه بقوله تعالی وان آتیتم احدیهن
قنطارا فقال هذا القول واجیب بانه لم ینه نهی تحریم بل انما نهاها علی معنی انه وان کان جائزا شرعا فترکه
اولی نظرا الی امر المعاش فقوله کل الناس افقه من عمر فعلی طریق التواضع وکسر النفس ومنها انه اعطی
ازواج النبی واقرض ومنع فاطمة واهل البیت من خمسهم ومنها انه قضی فی الحد بمائة قضیة ومنها
انه فضل فی القسمة والعطاء المهاجرین علی الانصار والانصار علی غیرهم والعرب علی العجم ولم یکن
ذلک فی زمن النبی ومنها انه منع المتعتین فانه صعد المنبر وقال ایها الناس ثلث کن علی عهد رسول الله
انا انهی عنهن واحرمهن واعاقب علیهن وهی متعة النساء ومتعة الحج وحی علی خیر العمل واجیب عن
الوجوه الاربعة بان ذلک لیس مما یوجب قدحا فیه فان مخالفة المجتهد لغیره فی المسائل الاجتهادیة
لیس ببدع ومنها انه حکم فی الشوری بضد الصواب فانه خالف النبی حیث لم یفوض تعیین الامام الی اختیار
الناس وخالف ابا بکر حیث لم ینص علی امامة واحد معین فاختار الشوری وجعل الامامة فی ستة نفر
واجیب بان ذلک لیس من المخالفة فی شیء کما مر من ان تنصیص ابی بکر علی واحد معین لیس مخالفة
للنبی ومنها انه خرق کتاب فاطمة علیها السلم علیها اذ روی ان فاطمة علیها السلم لما طالت المنازعة
بینها وبین ابی بکر رد ابو بکر علیها فدک وکتب لها بذلک کتابا فخرجت والکتاب فی یدها فلقیها عمر فسألها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الکتاب فخرقه ودخل علی ابی بکر وعاتبه علی ذلک واتفقا
علی منعها عن فدک واجیب عنه بمنع صحة هذا الخبر کیف ولم یروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولی عثمان من ظهر منه فسقه حتی احدثوا فی امر المسلمین ما احدثوا فانه ولی الولید بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلی بالناس وهو سکران واستعمل سعید بن العاص علی الکوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الکوفة عنها وولی عبد الله بن ابی سرح مصر فاساء التدبیر فشکاه اهلها وتظلموا منه وولی معاویة
الشام فظهر منه الفتن العظیمة واجیب عنه بانه انما ولی من ولیه لظنه انه من اهل الولایة ولا اطلاع علی
السرائر وانما علیه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقیق الفسق وقتا ما کان علی الشافی فعمر ایضا وانما
ظهر منها الفتن فی زمن علی ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظیمة وفرقها علیهم مبددا فی التفریق
حتی نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعمائة الف دینار واجیب بانها لم یکن من بیت المال بل من خاصة نفسه
وتموله وثروته مشهور وایثاره اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمی الحمی لنفسه عن المسلمین وذلک خلاف
الشرع لان النبی جعل الناس فی الماء والکلأ شرعا واجیب بان اخذ الحمی لم یکن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزیة
والضوال وکان ذلک فی زمن الشیخین ایضا الا انه زاد فی عهد عثمان لازدیاد شوکة الاسلام

ومنها

وسم امیر المؤمنین
علی وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبیر وسعد بن
ابی وقاص ثم قال
ان اجتمع امیر المؤمنین
وعثمان فالقول ما
قالاه وان صار ثلثة
فالقول للذین فیهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان علیا
وعثمان لا یجتمعان علی امر وان
عبد الرحمن لا یعدل الامر عن اخیه
وهو عثمان وابن عمه ثم امر بضرب
اعناقهم ان تاخروا عن البیعة ثلثة
ایام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذین فیهم عبد الرحمن وهو فی کل ذلک
مخالف للدین ومبتدع فی شریعة سید المرسلین

الحجلة بالتحریک واحدة حجال العروس
وهی بیت تزین بالثیاب والاسرة والستور
۱۲

حتی کان یعطی حفصة وعائشة عشرة آلاف
درهم کل سنة واخذ من بیت المال الف درهم
فانکر علیه ذلک فقال کان ذلک سبیل القرض شرح

قدم
مغالی گران کردن
قنطار
پوست گاوی پر از نقره یا طلا وبعضی گویند
صد وبیست من از نقره یا طلا قناطیر
جمع کنز اللغة

والقضیب واحد القضبان وهی الاغصان وقضبه فضربه
بالقضیب ۱۲ م علی وجه بهیم هادیهما ذهب
من العتق او غیره ص

الناس فی هذا الامر شرع ای سواء یحرک ویسکن یستوی فیه
الواحد والمؤنث والجمع ص

٩

ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا
حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا اثم انه مات من
ذلك وضرب عمار ان صح فلانه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة
وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما
هو جائز لكيف وان ما ذكره لا يلزم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل
لمصلحة فالتاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البناء ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات وكاد يهيج بقوله الامور ويشوش الاحوال فاستقدمه عثمان من الشام وكان اذا رأى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وما
ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى
حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعد
اسره في فتح الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزم
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل
ان يتيقن قضى نحبه وآل الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي
قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بانه قتل بحق وتركهم دفنه الى ثلثة
ايام ليدل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما
وعاكفا طول نهاره وذاكرا وصائما اصهره رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد
كان من نصرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وختنه للنبي والسلم لكنه لم يأذن لهم في
المحاربة ولم يرض بما حاولوه من المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الذب عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
واليها اشار بقوله وغابوا غيبة عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى به منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول

الربذه ... در انقصاره ... البدن

... شب ... ذنب

القنوت ... في الصلوة ...
المحاوله ...

وهي البيعة التي وقعت تحت الشجرة كانوا اربعين نفرا من
الاكابر ولم يكن عثمان حاضرا فوضع رسول الله احد
يديه على يده الاخرى من قبل عثمان
او بايع من قبله
١٢

٤،١٠ حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم عنه علي وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبدود كان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفسي بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده فان النبي حصرهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله
ويحب الله تعالى ورسوله كرار غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن حرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسارقوا العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلام

امتحان در محنت و مصيبت افتادن و آزمودن ۱۲
تسويم علامت كردن اسپ و مرد را و فشان كردن
نشان كنز في الصحاح
الراية العلم وفيه لوا
اللواء ممدود
وفيه الاية
دون الاعلام
كبش القوم رئيسهم
ما البضعة من الثلثة
الى التسعة عن كرار
اى حامل من الحملة
مقابل الفرار ۱۲ تصحيح
ميانه سه تا نه و بعضى گفته
از سه تا نه يكى تا ده و قول
اول معتبر است چنانكه در آيه
صاحب كشاف گفته است ۱۲
دحو انداختن بدور كردن قلاع
بركندن كرار باز كرنده و باز
گردانيده دشمن را برنده گشتن

وغالم

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ ٤١١
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دوّن النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شئ نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساء
كم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا ويناديه لا لة على كونه افضل الصحابة ان دعائه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرة
شفقته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت
عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق بالصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شئ اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض ما
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى كان جبهته صار كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه تعالى
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في دياره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك فقال
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب

روى ابن مسعود عن خير البشر من ابى فقد كفر صحايف
قال
عايشة كنت
جالسا عند النبي اذا اقبل
علي فقال هذا سيد العرب قال
فقلت بابي وامي لست سيد العرب قال
انا سيد العالمين وهو سيد العرب صحايف
مباهله يكديگر را نفرين كردن ١٢ في شرح
القديم والا لقال المنافقون
ان الرسول ليس على
بصيرة من
امره حيث
انه لم يدع للمباهلة
من كره ويحذر عليه
من العذاب في زيادة
الشفقة والمحبة للمدعو
الا للمباهلة اما ان يكون
الزيادة قربه منه او لكونه
افضل والاول مم والا لكان
العباس اولى بذلك ولما كان علي
اولى من اخيه عقيل ليادتها في القرابة
فتعين الثاني لكونه افضل ١٢ بحق
ايضا العظم الذي اخذ عنه اللحم والجمع
عراق بالضم ص ادام نان و خورش
١٢ تعرض پيش آمدن برچپ و راست
بكره و بور فتن و بچيزي و اپردا ختن لنز
الاغراء كسي را حريص كردن در كاري و ا تش
مناجات راز پنهان كردن كنز الشريعة شرعة
الماء و هي مورد الشاربة صح التشوق آرزو
مندي نمودن ١٢

طهر نفيهم من ذلك

٤١

الی الغایة مع شدة باسه وهیبته وقال صعصعة بن صوحان کان فینا کاحدنا فی لین جانبه وشدة
تواضعه وسهولة قیاده وکنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی راسه واقدمهم ایمانا یدل علی
علی ذلک ما روی ان النبی قال بعثت یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله اولکم
اسلاما علی بن ابیطالب وما روی عن علی انه کان یقول انا اول من صلی واول من امن بالله ورسوله ولا یسبقنی الی
الصلوة الا نبی الله وکان قوله مشهورا بین الصحابة ولم ینکر علیه منکر فیدل علی صدقه واذا ثبت انه اقدم ایمانا
من الصحابة کان افضل منهم لقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون وروی انه قال علی المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصدیق الاکبر امنت قبل ایمان ابی بکر واسلمت قبل ان اسلم ولم ینکر علیه منکر فیکون افضل من ابی بکر
وافصحهم لسانا علی ما یشهد به کتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان کلامه دون کلام الخالق وفوق کلام المخلوق
واسدهم رایا واکثرهم حرصا علی اقامة حدود الله ولم یداهن فی ذلک اصلا ولم یلتفت الی القرابة والمحبة
واحفظهم لکتاب الله تعالی العزیز فان اکثر ائمة القراءة کابی عمرو وعاصم وغیرهما یسندون قراءتهم الیه فانهم تلامذة
ابی عبد الرحمن السلمی وهو تلمیذ علی والاخبار بالغیب فی الکثیر من الاخبار منها قتل ذی الثدیة لما لم یجد اصحابه بین القتلی
قال والله ما کذبت ولا کذبت فاعتبر القتلی حتی وجده وشق قمیصه ووجد علی کتفه سلعة کثدی المراة علیها شعر ینجذب کتفه
مع جذبها ویرجع مع ترکها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم یعبروا واخبر مرة ثانیة فقال لم یعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدی فی نفسی ان وجدنا القوم قد عبروا کنت اول من یقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال یا اخا الازد ابتین لک الامر وذلک یدل علی الاطلاع علی ما فی ضمیره واخبر بقتل نفسه فی
شهر رمضان وقیل له قد مات خالد بن عرفطة بوادی القری فقال لم یمت ولا یموت حتی یقود جیش ضلالة صاحب لوائه
حبیب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله انی لک لمحب وانا حبیب قال ایاک ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومأ الی باب الفیل فلما بعث ابن زیاد عمر بن سعد الی الحسین جعل علی مقدمته خالدا
وحبیب صاحب رایته فسار بها حتی دخل المسجد من باب الفیل واستجابة دعائه فانه لغایة شهرته غنی عن البیان
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الی ذلک فیما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ص لما اخی بین الصحابة
اتخذ علیا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه کان من اولی القربی ومحبة اولی القربی واجبة لقوله تعالی قل لا
اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی والنصرة لرسول الله یدل علیه قوله فی حق النبی فان الله هو مولاه وجبرئیل
وصالح المؤمنین والمراد بصالح المؤمنین علی علی ما صرح به المفسرون والمراد بالمولی هو الناصر ومساواته
الانبیاء یدل علیه قوله من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی
فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابیطالب اوجب مساواته للانبیاء فی صفاتهم والانبیاء
افضل من باقی الصحابة فکان علی افضل من باقی الصحابة لان المساوی للافضل افضل وخبر الطائر اهدی
الی النبی طائر مشوی فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک حتی یاکل معی فجاء علی واکل والاحب الی الله تعالی
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدیر وقد مر ذکرهما وغیرهما من الاخبار التی تقدم ذکر بعضها ولانتفاء
سبق کفره فانه لم یکفر بالله قط بل هو من حین بلوغه کان مسلما مؤمنا بخلاف باقی الصحابة فانهم کانوا

بالله

صدیق اکبر بغایت تصدیق
سعد الکندی
الندی
تصغیر
وانما
فیه الهاء
مذکرا کانه
اراد قطعة من
وقیل هو تصغیر
بحذف النون
والانقلاب الیاء
فیها واوا بضمة ما قبلها
ولم یصغر
بظهور الاشتقاق
بالیاء بتصغیر
الاطلاق گشت
وسع
الزاج

زهد یحیی کف موسی دم عیسی داری
آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری

قبل بعثة النبي كفرة وكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل ١٣چ
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلم به وتميزه بالكمالات النفسية كالعلم والسخاوة
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي
بكر كذبني الناس وهو صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الاخر وعن عمرو بن عاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي راى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول
الله فاوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

خراسان

البتول
من البتل المنقطعة
الى الله من الدنيا ح
البأس العذاب والحرب ح قوله
تعالى وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش آنكه ميدهد مال خود را و مى جويد
براى پاكى در نيك نامى و نجويد هيچكس را نزد او منتى ١٢
وسيجنبها اي سيجنب النار الاتقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي اله ويطلب ان يكون عند الله زاكيا لا يطلب رياء وسمعة
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه لما اشترى بلالا
واعتقه قال المشركون ما فعل ذلك الا ليد ونعمة كانت عنده لبلال
وغيره عنده لابي بكر من نعمة جازاه بها بل فعل لوجه الله تعالى ولاستحقاق
ثوابه هذا معنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي ينال ما تمناه من الجاري الجسيمان
كهول پير كامل كنز مواسات فرو گذاردن گنز چاره
با محتاج كنز وهي المكة والمدينة ونواحيها ١٢
اي اتفاق الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم بل التفق الكلمة في الامارة ٢
١٢٠

خراسان وقطع دولة العجم وقتل عرشهم الراسي النسب الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وانقاذ
العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من ذي شين وتبشير
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر دال على امامة الائمة الاثني عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الشيعة
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود يقول لنا هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل فيما ذكر
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخ
اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه لا ينتهي الى التفسيق لان المجتهد المخطي في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

## المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد لسمع لعلى امكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم
اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر والجواب

اعلم ان من الاوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية وطائفة من الطبيعيين والاطباء ممن لا غبار على اعتدادهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة وهو الى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس للاجساد زعما منهم ان الانسان اذا مات فات وسبيله لها معاد كساير الحيوان والنبات وهؤلاء ارذل الناس رايا وادونهم منزلة والمنقول من جالينوس التوقف في امر المعاد لتردده في امر النفس هي صورة المزاج فيبقى

جمهور الفلاسفة الا انه روحاني فقط فذهب كثير من الحكماء المتالهين ومشايخ العرفاء هذه الجملة الى القول بالمعاد من جميع الجهات بالدليل العقلي فلم ار كلام احد الى الان وقد مر برهان العرشي على ان المعاد هو بعينه هذا الشخص الانساني روحا وجسدا بحيث لو رآه احد عند المحشر يقول هذا فلان الذي كان في الدنيا ومن انكر هذا فقد انكر ركنا عظيما من الايمان فيكون كافرا عقلا وشرعا
رسالة الكبير من نصوص صدر الدين
قتل عرشهم اي هدم عرشهم
رسخ الاعتقاد اي ثبت ... الامر

عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم اخر وعن الثاني

انا لا نم انه يلزم من اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول الجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان

مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم نسند المنع

بما استند اليه المتن اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية

لان اختلاف الطبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء والاختلاف

المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه بناء على انه

قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة

وابو علي الى انه يجوز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار انه يجوز

عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ

لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان

يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه

من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان ومبتديا وقد مر

بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله

تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول

والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى

غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم قوله ويتأول في المكلف

بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان

اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان لا اشكال في غير

المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء

ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة

احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى وقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى

في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه

انه اراه باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا

وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم

واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه

يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب لما

كان مشتملا على ثلثة دعاو احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات

وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا

وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدم اما لذاته فيلزم الانقلاب

من

يكون
الا احدهما
ثم ان الاكل اذا
كان كافرا والماكول مؤمنا
يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي
او كون الاكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا
مع كونهما جسما واحدا والجواب تتذكر ما سلفناه
في غاية الوضوح وللمتكلمين كلمات عجيبة في
هذا المقام وحرام على كل عاقل
الاشتغال بها عن
الاكتفاء
بصورة
الشريعة و
العمل بظواهر
الاحكام الخمس
ان جرم الارض
مقدار معدود ممسوح
بالفراسخ والاميال
وعدد النفوس غير
متناه فلا يفي بحصول الا
بدان الغير المتناهية معا
والجواب بعد تسليم ما ذكر
ان الهيولى قوة قابلة لاستعدا
دات في ذاته يمكن لها قبول مقادير
وانفعالات غير متناهية ولو
متعاقبة وزمان الاخرة ليس من
جهة ازمنة الدنيا فان يوما منها
بخمسين الف سنة من ايام الدنيا
وان هذه الارض غير محشورة على هذه
الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى
تسع الكل من الاولين والاخرين تامل
قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض و
السموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله
قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم السادس ان المعلوم من الكتاب والسنة
ان الجنة والنار موجودتان بالفعل واهل الحجاب
لغفلتهم عن الاصول المذكورة ونسيانهم من الاخرة
واحوال النفس يتعجبون من ذلك بانهما اذا كانا مو
جودتين فاين مكانهما من العالم وفي اي جهة يكونان
اهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يحصل في
اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة
او في داخل طبقات هذه
الاجرام فيلزم
التداخل المستحيل او فيما بين سماء مع استحالته تنافي قوله
تعالى جنة عرضها كعرض السموات والارض والذين
لم يدخلوا البيوت من ابوابها كاكثر المتكلمين يجيبون عن
ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار
مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السموات بقدر سعتها
وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم
صدر الدين

۴،۱۶ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
وح يستلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق والتسلسل واما ابطال انه مما
سوى فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بالجوهر ابدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انه يفنى بانتفاء الموجود فلانا نعيد الكلام الى اعدام ذلك الموجود ايا ما كان فليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اغنى منعه من التوقف
الوجود بل نقول هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ونفي
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء الذي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طايفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد الموت الى البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين
العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على نحو
الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيهما والمص احتج على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما



اعلم ان كل قوة من قوى العقل العملي الانساني يسري من نفسه الى
البدن
فان النفس بمنزلة
طيران اذ له اجنحة وريش
والجناحان هما القوتان العلمية
والعملية والريش لكل من الجناحين هي القوى
والفروع لهما والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا آن وقت الطيران يطير بجناحيه الى السماء ويحمل
معه كل ريشة من ريشه فهذا هو شأن النفس والغرض ان لكل قوة
من قوى النفس كمال يخصها ولذة والم يناسبها كما ان لكل مرتبة
يجب لكل كسبه يلزم لها في الطبيعة الجزاء وكما قررته
الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية في جميع المبادي والقوى
عالية كانت او سافلة ولكل وجهة هو موليها ومن تحقق هذا
يتيقن لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه في ذلك وهذا مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وعدم سريان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعقده فللانسان بحسبه
وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات
بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
وربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النبات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
صدر الدين

الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ااذا كنا عظاما نخرة وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا
يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول
جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر
معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التولد ~~الباطل~~ من غير
توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها القولة تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها
وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكرنا لان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق

الحشر المرتفع من الارض ويعبر من الاحياء بالنشر والانتشار لكونه ارتفاعا على بعد انفتاح الى العظام كيف ننشزها منفردات انشان عظام الميت بعضها اي بوضعها وتوليف بعضها على بعض صحاح نسخ في الهدى اي السر حقا ان نسوي بنانه اي اصابعه التي هي اطرافه كما كانت اولا على صغرها ولطفها فكيف كبار العظام جوامع
توالد پيدا شدن ادم باب
تولد پيدا شدن ادم بدا اب ۱۲
تولد پيدا شدن چيزي از چيزي ۱۲
وجه الوجوب هو اللطف المفرط في التكليف ۱۲

۴۱۷ ۱
۲ جزء ادنات

همى

ممكن والثواب ايضا ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد
الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال
به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف واجب على الله فاوله لدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف
يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا لان المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب
لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

٤١٩

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا وقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب
المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل
القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم و
عقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والى هذا اشار بقوله لاشتماله
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر والى هذا اشار بقوله
ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا
البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا
كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب
خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان للقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى منه وايضا يجب
على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا
من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من
هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك
القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق
النبوة مستحقا للثواب والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة
مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط باطل
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
على ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه

المحققون

اعظم

المراد بالاحباط اسقاط الطاعة وبالتكفير هو سقوط المعصية بالطاعة كما اشار اليه بقوله يسقط ثوابه لانه عبر عن الطاعة بالثواب اطلاقا لاسم المسبب على السبب ١٢

المحقق ولخباره فاحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واسا وكانت اساته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مثابا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلا ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفا بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال

مذهب ابي هاشم فقال لو لم يكن الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب بالاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شي منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط كل منهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعلول والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حصول المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقيته بحسب رجحانه فليس كالكاسر والمنكسر واحدا كما لم يجدا في المزاج ايضا وقد انه ليس هيهنا تاثير وتاثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة واسقاط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء

على ما مر من امثلة الهارب والجايع وغيرهما والكافر مخلد في العقاب وصاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار في عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى الحقيقة ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خاص على اهل الملة الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثر لدخولهم في العموم ولما روي ان النبي عليه السلام قال انهم في النار حين سئلت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لما روي في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فمذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير وان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

عليها الاشيا اذا وقع الرجوع عليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المغايرة عنها

اما بعيدا

والجلوة عن سكون

عليها والاستمرار لها زمانا

جديدا كما قال الله تعالى وجعل منهم وفي

بين ما يشتهون والله تعالى يتجلى بجميع الاسماء في

المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي

الحديث لولا ان تذهبوا الذهب بكم وجاء بقوم يذنبون وقال

بعض الكاشفين يدخل اهل الدارين فيهما السعدا بفضل الله واهل النار

بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيا خذوا

الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر المصروف في الشرك في الدنيا فاذا فرغ

الا جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة ليتعلموا

العدم موافقة الطبع الذي جعلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير

وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال والنور

ولثم الحسان من الحور لان طباعهم تقتضي ذلك الا ترى ان الجعل على طبيعته

يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتالم بريح

المسك فاللذات تابعة للملائم والالام لعدمه ونقل من الفتوحات

...

قربه قربا وعلى سلوكه الى سبيله سعيا ومقاما وهرولة وان كان من الاشقياء

الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون

فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئا من حقايق الدين ولا له قوة

الوصول الى عالم اليقين ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا

وانما الغرض في وجوده حراثة الدنيا وماله في الاخرة من نصيب وانما له المشي

في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ونعيم

كنعيمها وان كان من اهل النفاق والمردودين عن الفطرة المردودين

من سما الرحمة فيكون عذابا اليما لانحرافه عما فطر اليه وهواه

الى الهاوية التي تقابل الهوية فبقدر نزوله في مهاوي

الجحيم يكون له العذاب الاليم الا ان الرحمة

واسعة والفطرة باقية والالام

دالة على وجود جوهر اصلي

مقاوم لها

وتقادم

بين المتضادين لا يكون دائما ولا اكثريا لما حقق في مقامه فلا جهة

[illegible]

لو بالعكس وهو المطابق لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ٤٢١
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي يتمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العمومات
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان
اريد دوام العقاب دوام عقاب الكفار فم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع تضرر المكلف
فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه ممتنع عقلا
وغيرهم جائز سمعا وذهب اصحابنا الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق
الله تعالى فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بالصريح مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها الاخلال
بالمقصود عن تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وابطل المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب
اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متأولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الايات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال لان
سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

صدق

المطاع هو الذي يجب على المشفوع عنده ولو كان [illegible]
عليه مضطرا فيه والمجاب هو الذي يكون
وان كان للمجيب الضا ان لا
يجيب منه
١٢

صدق الشفاعة فيهما وبقي الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اقول وح يتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد
مهمل اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز فان النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب وفيما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او انتقاص ماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبائح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي قصد من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق
رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد ما

لجهر

## البحث الثامن في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيته

في الصحاح نصحت الابل الشرب ينصح نصوحا اي صدقته ومنه
توبة النصوح وهي الصادقة والنصح
نقيض مصدر قولك نصحت الثوب
خطته ومنه التوبة النصوح اعتبارا
بقوله من عتاب خرق ومن
استغفره ورد في الصحاح والعرض
ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صنت
عنه نفسي وفلان نقي العرض اي بريء وقيل
عرض الرجل حسبه في الصحاح الحسب ما يعده
الانسان من مفاخر آبائه ويقال حسبه دينه
ويقال ماله والرجل نسيب ١٢

دون قبيح

بالحقير لوجوده بالنسبة الى العظيم كالعكس وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عن
قبيح لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه ثم تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشتركت الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم على
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه لانه لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه هذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل
ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف
اوله ولو اشترك الترجيح وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض من بريئا وكلام امير المؤمنين
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب عنه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرع وفي الاخلال بالواجب يختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل بها وتاب
فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان
الذنب في حق ادمي ستتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال بنفسه الى صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان
الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي غيبة لا
وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضربا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به لانه اذا بلغه على وجه فحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه
تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

اشتراك

يعلم

القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وفي الملم فيه
اشكال لانا لا اجزاء يحصل بالندم على كل قبيح منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهائها ولا ابتهاج بها وكذا
المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بانه من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل المجنى الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محيطة بدون الثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محيطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
والتأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب الى الكل على
السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف وما اتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الموتتين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه على غيره

فلان

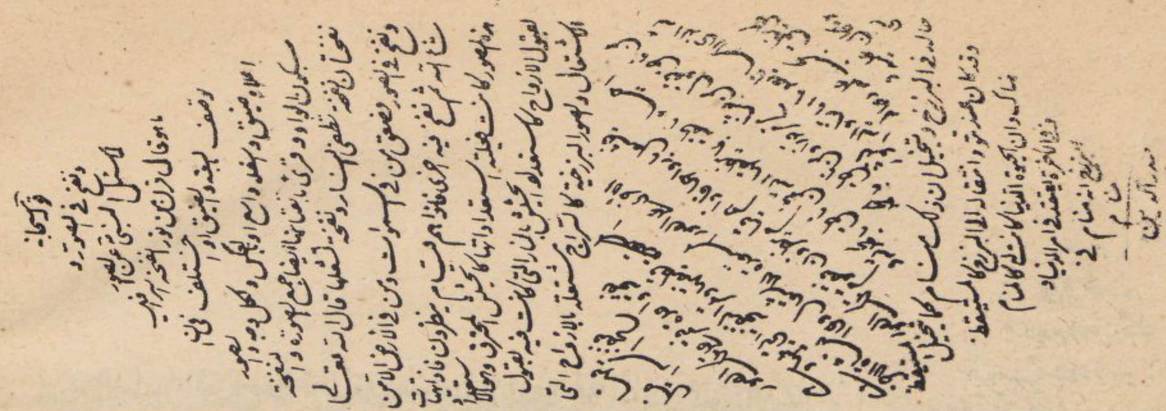
هذا من كان من شاهد بنور بصيرة باطنة في الدنيا
انه مشحونا بانواع المودنيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر
والحسد والكبر والرياء
والعجب والبخل
وهي التي
لا تزال تفرسه
وتنهشه ان سهى
عنها لحظة الا ان اكثر
الناس محجوب العين
عن مشاهدتها فاذا
كشف الغطاء ووضع
في قبره عاينها وقد تمثلت
بصوره واشكالها موافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب
والحيات قد احدقت واحاطت به
لكاثرة صفاته الحاضرة الآن في
نفسه وقد انكشفت له الصور الطبيعية
فان لكل معنى صورة يناسبه وفي الحديث
النبوي عنه انما هي اعمالكم ترد اليكم
فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان
ان كان سعيدا فالموت بمجرده ينفس عن
البدن وليس بمعها شيء من الهيئات البدنية
مدركة ذاتها بقويها الوهمية حين الانسان المقبور
الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا شاهد
نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها
وشاهد الامور شاهدة عيانا بحسبها البدنية
فيرى مقاما محفوفا وشاهد الالام الواصلة اليها
على العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الحقة
وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيل ذاتها
وصورة حالها وتامل لذاتها سائر المواعيد
المحمودة فوق ما كانت تعتقد من الجنات والحور
ان دخله الجنين والكاس من المعين وهذا
ثواب القبر الحقيقي هذه الهيئات
وصدا بدو قوله بها
ذكره صدره
المرجع

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه احياء
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وتفصّل تفتتا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقال القاضي واتباعه في حق المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعمادا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا انعدمت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يوزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون وادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قط

٢ لذاقوا

اعلم ان كل مكلف
يرى يوم الآخرة حاصل
متفرقات حسناته وسيئاته وصحائف
جامع كل دقيق وجليل من افعاله في كتاب
لا يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فوجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن جميع
التفاريق
المقادير واعداد
وتعريف مبلغ
في قدرة الله ان
يكشف في لحظة حقا
للخلائق حاصل حسناتهم
وسيئاتهم وهو اسرع
الحاسبين ويعرف ايضا
لكل احد مقدار عمله بمعيار
صحيح يعبر عنه بالميزان وان لم
[illegible] وميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام والاثقال كما
[illegible] وميزان النفاسة وهو المنطق
وميزان الارتفاعات والموقيت وهو
الاصطرلاب وميزان الدواير والقسي
وهو الفرجار وميزان الاعمدة وهو الشاقول
وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين
كالعروض للشعر والحس والخيال لبعض المدركات
والعقل الكامل للكل وبالجملة ميزان كل شيء يكون
من جنسه صدر الدين [illegible] ضبط قدر [illegible]
اخلاق [illegible]

قالوا



قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعـ سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعـ فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها و
الجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كا
الجواد ومنهم من هو يجر رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعـ ان الله
سريع الحساب وقال النبي صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله
تعـ واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات مناقشة
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله
تعـ ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعـ في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من اية الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد به هالك في حد ذاته
هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا لبقاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول
فانه على التجدد لا الانقضاء قط وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال الله تعـ في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجودا
والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعـ حكاية عن اخوة

البحث في ان الجنة والنار مخلوقتان

خصف بهم چسبانيدن و يكي
نهادن و پيوستن و دو پاره آهن چيزي
كنز المراغمة از كسي بريدن و
بخشم آوردن كنز سدرة درختيكه
در هو جنت است كنز اعداد ساختن
وآماده كردن كنز الازلاف نزديك آوردن
وجمع كنز مصادر الخلف ربودن كنز

ثبوتهما

ونون

يوصف بما انت بمؤمن لنا اى بمصدق فيما حدثناك به قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اى تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان وانهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهارهما نظرا
بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

لهذ

لضد الايمان وهو التكذيب ولا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعذار
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وفي ذلك ضعف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فح لا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي
هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستثناء الائمة فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والاخبار في الوجوب والسنة كقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل ما وجب
عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه منكر فان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط
الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وانتفاء مضرتهما الى المعصوم فاذا لم يظن انهما يقتضيان

الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اى ظن ان لا مفسدة لا
بالنسبة اليه الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه ويجب ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعى في اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعى في اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلى بشىء
من هذه القاذورات فليسترها يستره الله ثم وايضا قد علم من سيرتهم انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به واحد سقط
عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر
لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام و
جعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق و
معين قد وقع الفراغ من تسويده
في سنة ١٣٠١ على يد اقل الكتاب

محمد ابراهيم
ميرزا محمد على

بحسب خواهش
اقل الحاج ملا عباس اسعد
كتابفروش خلف مرحوم مغفور
ملا احمد ملا لطف الله شوشترى
الاصل التبريزى المسكن در دار
السلطنه تبريز در دار الطباعه
بسعى و اهتمام فرزند ارجمند
مشهدى محمد على
و استاد ... مشهدى
عبد الحميد
انطباع يافت

